UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01442839 5

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/dieapostelgeschi00wenduoft

Bible
Comment. (N.T.)
34

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer
Dritte Abteilung – 9. Auflage

# Die Apostelgeschichte

Von der 5. Auflage an neu bearbeitet

von

D. Hans Hinrich Wendt
o. Professor in Jena

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

317915 35
7
17

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1913

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

| | | |
|---|---|---|
| 1. Aufl. | von H. A. W. Meyer . . | 1835. |
| 2. „ | „ „ „ „ „ . . | 1854. |
| 3. „ | „ „ „ „ „ . . | 1861. |
| 4. „ | „ „ „ „ „ . . | 1869. |
| 5. „ | neu bearb. v. H. H. Wendt | 1880. |
| 6. resp. 7. „ | „ „ „ „ „ | 1888. |
| 8. Aufl. „ | „ „ „ „ „ | 1899. |

BS
2625
W46
1913

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

# Vorwort.

Die vorige Auflage dieser Abteilung des Meyer'schen Kommentars wurde von mir im Herbste des Jahres 1898 fertiggestellt. Inzwischen ist der Apostelgeschichte wieder eine reiche, vielseitige wissenschaftliche Arbeit gewidmet gewesen. Ich habe mich bemüht, diese Arbeit für die Neuauflage gehörig zu verwerten, um den Kommentar dem gegenwärtigen Stande der Forschung entsprechend zu machen.

Leider ist das Werk von Eduard Norden, Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Berlin 1913, erst erschienen, als in meinem Kommentar die Erklärung von K. 17 schon fertig gedruckt war. Ich konnte nur gerade noch bei der letzten Korrektur den Titel des Werkes in die Anmerkung auf S. 254 einfügen. Deshalb möchte ich an dieser Stelle nachdrücklich auf das Werk hinweisen. Es enthält eine eingehende philologisch-historische Untersuchung nicht nur des Begriffes *ἄγνωστος θεός*, sondern der ganzen Areopagrede des Paulus AG 17 22ff. und bespricht darüber hinausgehend auch die literarische Komposition der Apostelgeschichte im ganzen. Hätte ich das Werk vorher gekannt, so würde meine Beurteilung der Areopagrede anders ausgefallen sein: ich würde die Annahme, daß ein Grundbestand dieser Rede aus der Hauptquelle der Apostelgeschichte stamme, nicht aufrecht erhalten haben. Denn Norden hat meines Erachtens in überzeugender Weise dargetan, daß in dieser Rede gewisse charakteristische Gedankenelemente stoischer Herkunft, die bei der religiösen Propagandarede damals in verbreitetem Gebrauch waren, verarbeitet und mit alttestamentlichen Gedanken verbunden sind. Auch die Anknüpfung an die Altarinschrift: *ἀγνώστῳ θεῷ* scheint nicht ein originelles Element in der Rede zu sein. Aus der großen Verwandtschaft dieses Einleitungsmotivs der Rede mit den von Philostratus überlieferten Äußerungen des Apollonius von Tyana über die Vorliebe der Athener für Götterkulte aller Art und speziell auch über das Vorhandensein von „Altären unbekannter Gottheiten" in Athen, zieht Norden wohl mit Recht den Schluß, daß hier nicht nur eine interessante Analogie, sondern eine literarische Abhängigkeit vorliegt. Der Verfasser der Apostelgeschichte müsse entweder die von Philostratus benutzte Schrift des Apollonius *περὶ θυσιῶν* oder eine Apollonius-Biographie, in der über diese Schrift noch genauer referiert war, als es bei Philostratus geschehen ist, gekannt und ihr jenes Redemotiv entnommen haben. Dann findet zugleich die Tatsache ihre Erklärung, die mir

immer als wichtigstes Anzeichen für die gute Überlieferung eines Grundbestandes der Rede AG 17 22ff. erschienen ist, daß nämlich diese Rede, die offenbar als Typus einer anknüpfenden Missionsrede des Paulus im gebildeten Hellas mitgeteilt wird, in Athen stattfindet, obwohl in der Apostelgeschichte von einem größeren Missionserfolge des Paulus gerade in dieser Stadt nichts zu berichten war. Jene Apollonius-Schrift *περὶ θυσιῶν* hatte in Athen ihren Schauplatz. Norden sagt mit Recht, daß die Predigt des Paulus in Athen auch für denjenigen, der sie nicht für authentisch paulinisch halten kann, insofern ihre weltgeschichtliche Bedeutung behält, als sie auf christlichem Boden zum ersten Mal jene Verbindung stoischer und alttestamentlich-prophetischer Gedankenelemente zeigt, welche dann zu einer bedeutsamen Tradition im Christentum geworden ist (S. 126 f.). — Durch die Modifikation meines Urteils über die Areopagrede wird meine Beurteilung der Apostelgeschichte im übrigen, insbesondere meine Auffassung des Verhältnisses der Apostelgeschichte zur Hauptquelle, nicht berührt. Ich freue mich in dieser Auffassung im großen und ganzen mit Norden zusammenzugehen. Die von ihm beigebrachten literarischen Analogieen zu der Verflechtung von Erzählungsabschnitten in erster Person mit solchen in dritter Person in der Apostelgeschichte und schon in ihrer Hauptquelle (S. 313 ff.) sind sehr lehrreich.

Die eben jetzt erschienene Erklärung der Apostelgeschichte von E. Preuschen in Lietzmanns „Handbuch zum Neuen Testament" habe ich nicht mehr verwerten können.

Hinsichtlich der äußeren Anordnung meines Kommentars bemerke ich, daß alles auf die Quellenkritik und die Textkritik Bezügliche in der Form von Anmerkungen gegeben ist, mit Ausnahme solcher kleiner Bemerkungen, die sich kürzer in den Haupttext einflechten ließen. Ausführlichere Erörterungen historisch-kritischer Art über das Sachliche des Berichtes der Apostelgeschichte sind als Exkurse durch besonderen Satz von der Texterklärung unterschieden.

Der Text von Tischendorfs Editio VIII ist zu Grunde gelegt, soweit nichts anderes bemerkt ist.

Jena, 12. Januar 1913.

**Hans Hinrich Wendt.**

# Einleitung.

## § 1.

### Literatur zur AG. im allgemeinen[1].

a. Wesentlich auf die Texterklärung bezügliche Werke[2].

Chrysostomus, Homiliae (55) in Acta Ap., op. ed. Montfaucon IX, Par. 1731. [2]1837; Migne, Patrol. Gr. 60.
Oecumenius (Catena), Commentaria in Act. Ap., interprete Hentenio ed. Morellus, Par. 1630; Migne, Patr. Gr. 118.
Theophylactus, Explicationes in Act. Ap., ed. Finetti III, Venet. 1758; Migne, Patr. Gr. 125.
Catena in Act. Ap. ed. Cramer, Oxon. 1838.
Beda, Expositio in Act. Ap.; Retractationes in Act. Ap., Op. (Col. Agr. 1688) V. VI.[3]
Erasmus, Paraphrasis in Act. Ap., Basil. 1524.
Bullinger, Comment. in Act. Ap., Tiguri 1533.
Calvinus, Comment. in Act. Ap., Genev. 1560.
Beza, Annot. in N. T., 1565.
Grotius, Annot. in N. T. V, Par. 1644; nov. ed. Groning. 1828.
Limborch, Comment. in Act. Ap., Rotterd. 1711.
Heumann, Erkl. d. NT., V u. VI, Hann. 1753.
Chr. Walch, Dissert. in Act. Ap., Jen. 1756–61.
S. J. N. Morus, Versio et explic. Act. Ap., ed. Dindorf, Lips. 1794.
Bolten, die Gesch. d. App. übers. u. mit Anm., Altona 1799.

---

1. Die hier aufgeführten Werke werden weiterhin, soweit es ohne Undeutlichkeit geschehen kann, nur mit dem Namen des Vf.s und beigefügter Seitenzahl zitiert, die Kommentare ohne Seitenzahl.

2. Ein vollständiges Verzeichnis der Kommentare über die AG. aus der alten griechischen Kirche, von denen wir Kunde haben, gibt E. v. Dobschütz in: The American Journal of Theology, Apr. 1898 S. 373f., bei Gelegenheit seiner Publikation eines Prologs zur AG., der wahrscheinlich einem Kommentare des Theodor von Mopsuestia über die AG. zugehörte. Die weitere ältere Literatur bis zum Anfang des 18. Jahrh.s ist, worauf ebenfalls v. Dobschütz a. a. O. hinweist, sehr genau zusammengestellt von J. A. Fabricius, Salutaris lux evangelii, Hamb. 1731 S. 71–83. Die neuere Literatur vom J. 1881 an verzeichnet der Theol. Jahresbericht. Vgl. auch die Referate in ThR über „AG. u. apost. Zeitalter" von Clemen 1898 S. 37ff., 1900 S. 50ff., 1901 S. 66ff., 1903 S. 79ff., 1904 S. 278ff.; von Bousset 1908 S. 185ff.; von Bauer 1909 S. 459ff., 1911 S. 269ff.

3. Das erstere Werk ist unecht, das zweite wahrscheinlich echt. Vgl. Schoell, Art. „Beda" in R. E.[3] II S. 511.

J. O. Thieß, Luk. AG. neu überſ. mit Anm., Gera 1800.
J. H. Heinrichs, Act. Ap. illustr., Gott. 1809 (N. T. ill. J. P. Koppe vol. III).
Ch. G. Kuinoel, Comment. in libr. N. T. hist. IV, Lips. 1818, ²1827.
T. W. Hildebrand, Geſch. der App. Jeſu exeg.-hermen., Leipz. 1824.
(Olsh. =) H. Olshauſen, bibl. Comm. II, 3, Königsb. 1833; ⁴1862 umgearb. v. Ebrard.
(Mey. =) H. A. W. Meyer, krit. exeg. Handb. über d. AG., Gött. 1835, ⁴1870.
(de W. =) W. M. L. de Wette, kurze Erkl. d. AG., Leipz. 1838, ³1846, ⁴1870 bearb. v. (Overb. =) Fr. Overbeck.
J. Th. Beelen (kath.), Comm. in Act. Ap., Lov. 1850, ²1870.
(Baumg. =) M. Baumgarten, d. AG. od. d. Entwicklungsgang d. Kirche v. Jer. bis Rom, Braunſchw. 1852, ²1859.
H. B. Hackett, Comm. on the Acts of the Ap., Bost. 1852.
G. V. Lechler, d. AG., in J. P. Langes Bibelwerk, NT. V, Elberf. 1860, ⁴1881.
A. Bisping (kath.), Erkl. d. AG., Münſt. 1866, ²1871.
H. Ewald, die 3 erſt. Evang. u. d. AG. (Bücher d. N. B. I) 2. Hälfte, ²Gött. 1872.
J. P. Gloag, Comm. on the Acts of the Ap., Edinb. 1870.
J. A. Alexander, the Acts of the Ap., NewYork ³1875.
(Nösg. =) C. F. Nösgen, Komm. über d. AG., Leipz. 1882.
J. R. Lumby, the Acts of the Ap., Cambr.-Lond. 1885.
(Zöckl. =) O. Zöckler, d. AG., im kurzgef. Komm., NT. II, Münch. 1866, ²1894.
F. Bethge, die paulin. Reden d. AG., Gött. 1887.
(Hltzm. =) H. Holtzmann, d. AG. im Hand-Komm. z. NT. I, Freib. 1889, ³1901.
(Jäg. =) G. Jäger, Gedanken u. Bem. z. AG., 3 Hefte, Leipz. 1891–95.
(Felt. =) J. Felten (kath.), d. AG., Freib. 1892.
(B. Wß =) B. Weiß, d. AG., textkrit. Unterſuchungen und Textherſtellung (TU IX, 3. 4), Leipz. 1893; der Cod. D in d. AG., textkrit. Unterſ. (TU XVII, 1), Leipz. 1897.
F. Blaß, Acta Ap., editio philologica, Gött. 1895; Acta Ap. sec. formam quae videtur romanam, Lips. 1896[1].
J. Belſer (kath.), Beiträge z. Erklärung d. AG. auf Grund der Lesarten des Cod. D und ſ. Genoſſen, Freib. 1897.
(Hilgf. =) A. Hilgenfeld, Acta Ap. graece et latine sec. antiquissimos testes, Berol. 1899.
J. M. S. Baljon, Commentaar op de Handelingen der Apostelen, Utrecht 1903.
R. Knopf, d. AG. in: Schriften d. NT., herausg. v. J. Weiß, I 1906.

### b. Weſentlich auf das literarkritiſche Problem bezügliche Werke.

(Schneckenb. =) M. Schneckenburger, über d. Zweck d. AG., Bern 1841.
(Br. =) F. Chr. Baur, Paulus d. Ap. Jeſu Chr., Stuttgart 1845, ²Leipz. 1866.
E. A. Schwanbeck, über d. Quellen d. Schriften d. Lk. I (über die Quellen d. AG.), Darmſt. 1847.
Br. Bauer, d. AG. eine Ausgleichung d. Paulinismus u. Judent., Berl. 1850.
(Zell. =) E. Zeller, d. AG. nach Inhalt u. Urſprung kritiſch unterſucht, Stuttg. 1854.
E. Lekebuſch, d. Kompoſ. und Entſtehung d. AG., Gotha 1854.
A. Kloſtermann, Vindiciae Lucanae s. de itinerarii in libr. Act. asservati auctore, Gott. 1866.
A. König (kath.), die Echtheit d. AG., Bresl. 1867.
K. Schmidt, die AG. unter d. Hauptgeſichtspunkt ihrer Glaubwürdigkeit, I Erl. 1882.
A. Jacobſen, die Quellen d. AG., Progr., Berl. 1885.
W. C. van Manen, Paulus I (de handelingen der Apostelen), Leid. 1890.
M. Soroſ, d. Entſtehung d. AG., Berl. 1890.
(Sp. =) F. Spitta, d. AG., ihre Quellen u. deren geſchichtl. Wert, Halle 1891.

1. Wenn B. Wß u. Blaß ohne weiteren Zuſatz zitiert werden, ſind die hier an erſter Stelle genannten Werke von B. Weiß u. Blaß gemeint.

P. Feine, Vorkanon. Überlieferung d. Lk. in Ev. u. AG., Gotha 1891.
C. Clemen, d. Chronologie d. paul. Briefe, Halle 1893; d. AG. im Lichte der neueren text-, quellen- u. hist.-krit. Forschungen, Gießen 1905.
(Jgst =) J. Jüngst, d. Quellen d. AG., Gotha 1895.
(Hilgf. =) A. Hilgenfeld, d. AG. nach ihren Quellenschriften untersucht, in ZwTh 1895. 96.
(J. Wß =) Joh. Weiß, über die Absicht u. den literarischen Charakter d. AG., Gött. 1897.
A. Pott, d. abendländ. Text d. AG. u. die Wir-Quelle, Leipz. 1900.
F. H. Chase, the credibility of the book of the Acts of the Ap., London 1902.
A. Harnack, Beiträge zur Einleitung in d. NT.: I. Lukas der Arzt, der Vf. des dritten Ev. u. d. AG., Leipz. 1906; III. Die AG., Leipz. 1808; IV. Neue Untersuchungen zur AG. u. zur Abfassungszeit d. synopt. Evv., Leipz. 1911[1].
H. Koch, d. Abfassungszeit des lukan. Geschichtswerkes, Leipz. 1911.

### c. Wesentlich auf die apostolische Geschichte bezügliche Werke.

K. Schrader, d. Ap. Paulus, Leipz. 1830–36.
A. Neander, Gesch. d. Pflanzung und Leitung d. christl. K. durch die App., Hamb. 1832, [5]1862.
A. F. Gfrörer, Gesch. d. Urchristentums, Stuttg. 1838.
(Schwegl. =) F. C. A. Schwegler, d. nachapost. Zeitalt., Tüb. 1846.
(Wiesel. =) K. Wieseler, Chronologie d. apost. Zeitalt., Gött. 1848.
A. Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1850, [2]1857.
G. V. Lechler, das apost. u. nachapost. Zeitalter, Stuttg. 1851, [3]Karlsr. 1885.
H. W. J. Thiersch, d. Kirche im apost. Zeitalt., Augsb. 1852, [3]1879.
J. P. Lange, d. apost. Zeitalt., Braunschw. 1853. 54.
H. Ewald, Gesch. d. apost. Zeitalt. (Gesch. d. Volkes Isr. VI), Gött. [3]1868.
Conybeare and Howson, Life and Epistles of St. Paul, Lond. 1860; new ed. 1880.
E. Renan, les Apôtres, Par. 1866; St. Paul, Par. 1869.
Th. F. Trip, Paulus nach der AG., Leid. 1866.
J. R. Oertel, Paulus in der AG., Halle 1868.
M. Krenkel, d. Ap. Paulus, Leipz. 1869; Beiträge z. Aufhellung der Gesch. u. der Br. d. Ap.s P., Braunschw. 1890.
A. Sabatier, l'apôtre Paul, Par. 1870, [3]1896.
A. Hausrath, Neut. Zeitgeschichte, II u. III, Heidelb. 1872. 74. [2]1875.
J. W. Straatmann, Paul. de Ap. van Jes. Chr., Amst. 1874.
A. J. Th. Jonker, de berichten van de handelingen der Ap., Utrecht 1877.
Th. Keim, aus d. Urchristentum, Zür. 1878.
Th. Lewin, Life and Epist. of St. Paul, [4]1878.
F. W. Farrar, Life and Work of St. Paul, Lond. 1879; the early days of Christianity, Lond. 1882.
Ph. Schaff, History of the Christ. Church I (Apost. Christianity), New-York 1882.
J. Chr. von Hofmann, d. bibl. Gesch. NT.s, herausg. v. Volck (d. h. Schr. NT.s X), Nördl. 1883.
(Weizs. =) C. Weizsäcker, d. apost. Zeitalt. d. christl. K., Freib. 1886, [3]1902.
(Pfleid. =) O. Pfleiderer, d. Urchristentum, Berl. 1887, [2]1902.
C. F. Nösgen, Gesch. d. neut. Offenbarung II (Gesch. d. apost. Verkündigung), Münch. 1892.
W. M. Ramsay, the Church in the Roman empire before a. d. 170, Lond. [3]1894; St. Paul the traveller and the Rom. citizen, Lond. [3]1896 (übers. v. H. Groschke, Gütersloh 1898).
A. C. McGiffert, a history of christianity in the apost. age, Edinb. 1897.
E. von Dobschütz, d. urchristl. Gemeinden. Sittengeschichtl. Bilder, Leipz. 1902; Probleme d. apost. Zeitalters, Leipz. 1904.

1. Wenn Harnack blos mit I, III, IV und Seitenzahl zitiert wird, sind diese „Beiträge" gemeint.

C. Clemen, Paulus, sein Leben u. Wirken, 2 Teile, Gießen 1904.
J. H. Ropes, the apostolic age, NewYork 1906.
(Deißm. =) A. Deißmann, Paulus, eine kultur- u. religionsgeschichtl. Skizze, Tüb. 1911.
H. Achelis, d. Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, I, Leipz. 1912.

d. Sonstige, oft zitierte Hilfswerke für die sprachliche und geschichtliche Erklärung.

(Win. =) G. B. Winer, Grammatik d. neut. Sprachidioms, 7. Aufl. v. Lünemann, Leipz. 1867.
(Win.-Schmied. =) Winers Gramm. d. nt. Sprachidioms, 8. Aufl. v. P. W. Schmiedel, Gött. I, II, 1 u. 2, 1894–97.
(Blaß Gr. =) F. Blaß, Grammatik d. neut. Griechisch, Gött. 1896, $^{2}$1902.
(Raderm. =) L. Radermacher, neut. Grammatik (Handbuch zum NT., herausg. v. H. Lietzmann I, 1), Tüb. 1911.
(Deißm. =) G. A. Deißmann, Bibelstudien, Marb. 1895; neue Bibelstudien, Marb. 1897; Licht vom Osten, Tüb. 1908.
(Schür. =) E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks im Zeitalt. Jesu Chr., Leipz. I 1890; II 1886; $^{4}$1901–11.
(O. Hltzm. =) Osc. Holtzmann, Neutest. Zeitgeschichte, Freib. 1895, $^{2}$1906.
(Wellhaus. =) J. Wellhausen, Israelit. u. jüd. Geschichte, Berl. $^{2}$1895.
F. Buhl, Geographie des alten Palästina, Freib. 1896.
A. Jülicher, Einleitung in d. NT., Freib. 1894, $^{6}$1906.
Th. Zahn, Einleitung in d. NT., 2 Bde, Leipz. 1899; $^{3}$1906.
A. Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipz. 1902; $^{2}$1906.
P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judent. u. Christent. Die urchristl. Literaturformen (Handb. z. NT. her. v. H. Lietzmann I, 2, 3), Tüb. $^{2}$1912.

## § 2.

## Der Inhalt der AG. und das durch ihn gestellte wissenschaftliche Problem.

Die unter dem Titel *πράξεις (τῶν) ἀποστόλων*, acta apostolorum[1], überlieferte Schrift gibt sich selbst am Anfange als Weiterführung der im dritten Evangelium dargestellten Geschichte, von demselben Vf. demselben Theophilus zugeeignet (1 1)[2]. Nachdem in jenem *πρῶτος λόγος* die Geschichte

1. Bei B, Athan., Euthal. lautet die Überschrift: *πράξεις ἀποστόλων*; bei vielen Min. u. Vätern: *πράξεις τῶν ἀποστ.*; bei ℵ u. einig. Vätern abgekürzt blos: *πράξεις*. D u. Hil. haben: *πρᾶξις ἀποστόλων*; d: actus apostolorum. Bei den latein. Vätern findet sich das pluralische actus ap. neben der gewöhnlicheren Form acta ap. Vgl. J. Denk ZNW 1906 S. 92ff.

2. Die Herkunft des 3. Evang.s und der AG. von demselben Vf. wird nicht nur wegen der ausdrücklichen Bezugnahme auf das Evang. am Anfang der AG., sondern auch wegen der großen Ähnlichkeit der Sprache und Anschauungsweise in beiden Schriften im allgemeinen als sicher betrachtet. Wittichen ZwTh 1873 S. 499f., JprTh 1877 S. 652f. und Scholten, het paulin. Ev., übers. von Redepenning 1881 S. 254ff., nehmen nur eine letzte Redaktion des 3. Evang.s durch den Vf. der AG. an, hauptsächlich wegen einer vermeintlichen Differenz der kirchlichen Standpunkte beider Schriften (vgl. dagegen Bahnsen JprTh 1879 S. 137f.). Andererseits halten Sorof, Gercke, Hermes XXIX 1894 S. 373ff. und Hilgf. ZwTh 1898 S. 619ff.; Acta p. 257ss. den Vf. der AG. nur für den Bearbeiter des *δεύτερος λόγος* des Lk. Die Gründe für die Identität des Vf.s des Ev.s und der AG. sind ausführlich dargelegt von J. Friedrich, das Lk.ev. und d. AG. Werke desselben Vf.s, Halle 1890. Über den einheitlichen Sprachcharakter der beiden Schriften vgl. besonders: Th. Vogel, Zur Charakteristik des

Jesu bis zu seiner Himmelfahrt erzählt ist, wird in dieser zweiten Schrift die Entwicklung der Gemeinde Jesu zur Zeit der Apostel dargestellt.

Der Inhalt des Buches läßt sich im großen und ganzen in zwei Erzählungsreihen zerlegen. Die eine schildert Begründung und Wachstum, Zustände und Schicksale der ältesten Christengemeinde in Jerusalem und die nach dem Märtyrertode des Stephanus von dieser Urgemeinde aus getanen Schritte zur Ausbreitung des christl. Evangeliums. In dieser Erzählungsreihe stehen Erlebnisse, Taten und Reden des Petrus im Vordergrunde. Die zweite Erzählungsreihe betrifft den Paulus, schildert seine Bekehrung, seine Missionsreisen und seine Gefangenschaft und teilt dabei mehrere Reden von ihm mit. Diese beiden Erzählungsreihen sind nun aber nicht so von einander getrennt, daß die eine aufhört, wo die andere beginnt. In der Mitte des Buches sind sie eng mit einander verflochten. Von der Geschichte des Petr. und der Urgemeinde wird noch Weiteres erzählt, nachdem schon die Anfänge des Paul. berichtet sind. Und die Geschichte des Paul. ist in inneren Zusammenhang gesetzt mit derjenigen der Urgemeinde. Nicht nur sind sein erstes Auftreten und seine Bekehrung verknüpft mit der stephanischen Verfolgung und liegt der Ausgangspunkt seines Missionswirkens in der mit der Urgemeinde in Beziehung stehenden Gemeinde in Antiochia. Sondern die von der Urgemeinde ausgegangene Ausbreitung des Evangeliums und Bekehrung einzelner Heiden ist als bedeutsame Vorbereitung der Heidenmission des Paul. dargestellt; und auf dem Apostelkonvente in Jer. erlangt diese Heidenmission des Paul. feierliche Anerkennung seitens der Urgemeinde.

Wegen dieses Ineinandergreifens der beiden Erzählungsreihen ist es schwer, eine einfache Disposition der AG. zu geben. Die durch die deutliche Zweiheit der Erzählungsreihen nahegelegte Zweiteilung läßt sich formell nicht genau durchführen. Der Vf. der AG. selbst hat auch gewiß garnicht an eine bestimmte sachliche Disposition gedacht. Sein Interesse richtete sich nur darauf, das ihm zur Verfügung stehende, teils auf Petr. und die Urgemeinde, teils auf Paul. bezügliche Material chronologisch zu ordnen (vgl. Jülicher, Einl. § 32, 1). Will man aus praktischen Gründen doch eine Gliederung des Inhalts vornehmen, wird man am besten von dem ersten Teile, der die Anfangsgeschichte der Gemeinde in Jer. gibt, und dem Teile, der die Mission und Gefangenschaft des Paul. schildert, einen mittleren Teil unterscheiden, der die Periode des Übergangs behandelt. In diesen ist die Stephanus-Geschichte $6_1-8_3$ einzuschließen, weil sie, wenngleich sie blos in Jer. spielt, in engstem Zusammenhange mit der folgenden Weiterentwicklung des Christentums steht. Andrerseits ist der Schluß dieses Übergangsteiles besser schon nach $12_{25}$ als nach $15_{33}$ zu machen, weil die Erzählung von der ersten Missionsreise des Paul. K. 13 u. 14 trotz der dann folgenden, zur Urgemeinde zurückführenden Erzählung $15_1-_{33}$ aufs engste mit der weiteren Missionsgeschichte des Paul. zusammengehört. Im letzten Teile des Buches liegt zwischen der Erzählung von den Missionsreisen des Paul. und der von seiner Gefangenschaft keine scharfe

Lk. nach Sprache u. Stil, ²1899; J. Hawkins, Horae synopticae, Oxf. 1899, p. 140ff.; Harnack I S. 72ff.

Grenze, weder hinter 21 14 noch hinter 21 26. Am besten wird man den Haupteinschnitt beim Schlusse von K. 19 machen, weil die von 20 1 an geschilderte Reise nach Jer. schon ganz zur Vorbereitung der Gefangenschaft des Paul. gehört[1].

Schon aus dem Gesagten erhellt, daß das Buch keineswegs eine vollständige Geschichte der Apostel gibt, geschweige denn eine vollständige Geschichte der christlichen Kirche zur Zeit der App. Die Taten und Geschicke der meisten App. bleiben unberücksichtigt. Die ausführlicheren Nachrichten über Petr. beziehen sich doch nur auf den frühesten Teil seiner apostol. Wirksamkeit. Der Bericht über Paul. reicht zwar bis fast ans Ende seines Lebens, ist aber einerseits auch für die Hauptperiode seines Wirkens sehr unvollständig, wie sich aus gelegentlichen Angaben seiner Briefe erkennen läßt (vgl. besonders II Kor 11 24 – 12 10), und bricht andrerseits in überraschender Weise ohne eine Mitteilung über den Ausgang seines Prozesses und Lebens ab. Über die Zustände der Gemeinden Palästinas hören wir, seit von der Heidenmission des Paul. die Rede ist, nur soweit noch etwas, als die Geschichte des Paul. dazu Anlaß bietet. Die nicht von Paul. selbst vollzogene Mission, auch die Stiftung einer so wichtigen Gemeinde, wie der römischen, bleibt unerwähnt. Über die inneren Einrichtungen und Entwicklungen der Gemeinden wird, abgesehen von der Schilderung der Anfangszustände der Gemeinde in Jer., fast nichts berichtet. Die schweren Kämpfe des Paul. innerhalb seiner Gemeinden gegen judaistisch-christliche Gegner seines Heidenmissionswerkes, Kämpfe, von deren Bedeutung seine Briefe zeugen, werden übergangen. Diesen auffallenden Lücken des Geschichtsberichtes steht die Tatsache gegenüber, daß die mitgeteilten Ereignisse zum Teil sehr umständlich geschildert sind mit Anführung auch von Unterhaltungen und größeren Reden.

Als besonders merkwürdig tritt in dem Inhalte der AG. der Umstand hervor, daß die Erzählung in einigen Abschnitten in der ersten Person Pluralis geschieht. Hierdurch wird angedeutet, daß der Erzähler bei dem Erzählten selbst beteiligt war. Solche „Wirstücke" sind die Abschnitte 16 10 – 17. 20 5 – 15.

---

1. Über die Disposition der AG. vgl. Hltzm. ZwTh 1885 S. 444 ff. Gegenwärtig nehmen die Meisten 2 Hauptteile mit je 2 Unterabteilungen an. So Hltzm., Hand-Komm. Einl. I, 3: I. K. 1 – 12, a) K. 1 – 5; b) K. 6 – 12; II. K. 13 – 28, a) K. 13 bis 21 18; b) 21 19 – 28 31. Ebenso Pfleid. S. 549, der nur im zweiten Hauptteile den Einschnitt vor K. 20 macht, und Zöckl. S. 164, der aber den ersten Unterteil des ersten Hauptteiles von K. 2 – 7 rechnet. Etwas anders B.Wß S. 75. 126. 194. 254 (vgl. Einl. § 49), der 4 Hauptteile macht: 1) 1 15 – 8 3 Urgemeinde und Tätigkeit der Urapp. in ihr; 2) 8 4 – 15 33 Übergang zur Heidenmission; 3) 15 35 – 21 26 Heidenmission des Paul.; 4) 21 27 – 28 31 Schicksale des P. als Gefangener. Nach Knopf bilden den ersten Hauptteil K. 1 – 12, und zwar a) K. 1 – 8 1a das Christentum auf jüd. Boden; b) 8 1b – 12 25 Übergang zur Heidenmission; den zweiten Hauptteil K. 13 – 28, und zwar a) 13 1 – 21 14 Mission des Paul. und seiner Genossen; b) 21 15 – 28 23 Gefangenschaft des Paul. Harnack III S. 13 ff. betrachtet K. 1 – 15 als ersten, K. 16 – 28 als zweiten Teil, bemerkt dabei aber, daß der erste Teil mit 15 35 schließt und der Haupteinschnitt nach 16 5 liegt; 15 36 – 16 5 sei Überleitung. Die Dreiteilung mit den oben von mir bezeichneten Grenzen ist vertreten von Zell. S. 376 ff. Ähnlich Baumg., der aber den mittleren Teil nicht mit K. 6, sondern mit K. 8 beginnen läßt, und Hilgf. Einl. S. 577 ff., der diesen mittleren Teil von 8 4 – 15 34 rechnet.

$21_{1-18}$. $27_{1}-28_{16}$. Nach der occidentalischen Textüberlieferung ist auch schon $11_{28}$ eine „Wirstelle.

Durch den eigentümlichen Inhalt des Buches ist ein wissenschaftliches Problem gestellt. Es gilt, das Buch in seiner Eigentümlichkeit literargeschichtlich zu erklären. Dieses Problem setzt sich aus mehreren Einzelfragen zusammen. Von wem, wann, wo ist die AG. verfaßt? Wodurch ist die zum Teil auffallende Auswahl und Ausführung des mitgeteilten Stoffes bedingt? Leiteten den Vf. besondere Absichten bei der Abfassung des Buchs? Woher hatte er seinen Stoff? Wie verhält es sich mit der geschichtlichen Glaubwürdigkeit seiner Mitteilungen?

## § 3.

## Die traditionelle Auffassung der AG.

Schon die älteste kurze Notiz über die AG., die uns erhalten ist, die im Muratorischen Fragment, gibt eine Antwort auf jenes Problem. Sie lautet (bei Berichtigung der Schreibversehen): Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theofilo conprindit, quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicut et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. Vf. der AG. war hiernach Lukas, der vorher (bei der Besprechung des dritten Evang.s) als „jener Arzt" (vgl. Kol $4_{14}$) und Begleiter des Paul. bezeichnet ist. Er hat die Apostelatten zusammengestellt, weil sie in seiner Gegenwart geschehen waren. So erklärt sich die Auswahl des Stoffes, die befremdliche Nichtberücksichtigung gewisser Tatsachen, wie des Martyriums des Petr. und der spanischen Reise des Paul.

In den Worten des Muratorischen Fragments ist im wesentlichen schon die Anschauung ausgesprochen, welche die traditionelle ward. Soweit man bei Geltung der altkirchlichen Inspirationslehre überhaupt auf natürlichen Erwerb und selbständige Bearbeitung des Geschichtsstoffes durch den heiligen Schriftsteller reflektierte, nahm man an, daß Lukas[1], der Gefährte des Paul. (Kol $4_{14}$. Phm $_{24}$. II Tim $4_{11}$), seinen Bericht gegeben habe teils, in den Wirstücken, als Augenzeuge, teils auf Grund authentischer Mitteilungen beteiligter Personen, wie des Petrus, Philippus, Paulus (vgl. Iren. adv. haer. III, 14, 1; Eus. h. e. III, 4). Er habe sein Buch in Rom geschrieben am Schlusse der zweijährigen Gefangenschaft des Paul. daselbst, und breche deshalb an diesem Punkte ab (vgl. Hieron. de vir. ill. 7). Bei diesen Voraussetzungen

1. Die merkwürdige Notiz des Photius, Quaest. Amphiloch. 145, daß Einige den röm. Clemens, Andere den Barnabas, Andere den Evangelisten Lukas als Vf. der AG. bezeichneten, geht, wie Blaß p. 1 bemerkt hat, auf eine (echte?) Homilie des Chrysostomus (ed. Montf. 1721, tom. III, 764) zurück. Sie beruht gewiß nur auf einer Verwechslung mit dem Hebräer-Briefe (vgl. die Äußerung des Philastrius v. Brixen de haer. c. 89 über den Hebräer-Brief: sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi, alii autem Lucae evangelistae). Die Tradition über Lk. als Vf. der AG. erscheint sonst als eine einhellige.

über die Entstehung der AG. wurde ihr natürlich höchste Glaubwürdigkeit beigemessen.

Diese traditionelle Auffassung ist bis in die Gegenwart vertreten nicht nur durch die Katholiken, sondern hinsichtlich des wesentlichen Punktes, daß der in den Wirstücken erzählende Reisebegleiter des Paul. identisch ist mit dem Vf. des ganzen Buches und daß derselbe, wo er nicht nach eigener Augenzeugenschaft berichten konnte, glaubwürdige Nachrichten der Nächstbeteiligten wiedergegeben hat, auch durch viele protestantische Theologen wie Meyer, Baumgarten, Lekebusch, K. Schmidt, Nösgen, Zöckler, B. Weiß, Blaß, Zahn, Harnack. Unwesentlich ist, daß sie dabei zum Teil nicht an des Hieronymus Angabe über Zeit und Ort der Abfassung festhalten, sondern die Zeit um ein paar Jahre weiter hinabsetzen und hinsichtlich des Ortes auf eine Feststellung verzichten. Nimmt man an, daß die Abfassung der AG. nicht mit dem Ende der dargestellten Geschichte zusammenfällt, so erklärt man den auffallenden Abschluß des Buches entweder daraus, daß der Plan des Vf.s bei seinem Werke eben nur dahin ging, die Ausbreitung des Evangeliums bis nach Rom hin zu schildern, und daß dieser Plan mit dem Bericht über die ungehinderte Verkündigung des Paul. in Rom ausgeführt war (Baumg. II S. 494ff.; K. Schmidt I S. 236ff.; Nösg. S. 11) oder daraus, daß der Vf. mit Rücksicht auf seine in Rom zu suchenden Leser nicht weiter von Begebenheiten geredet habe die diesen bekannt sein mußten (Lekebusch S. 233), oder daraus, daß er noch eine Fortsetzung seines Geschichtsberichtes in einem dritten Buche zu geben beabsichtigte (Mey.[4] S. 15; Zöckl. S. 162).

## § 4.

## Die Kritik der Tübinger Schule und die Frage nach dem Zweck der AG.

Zu der traditionellen Auffassung der AG. trat in scharfen Gegensatz die von F. Chr. Baur und seinen Schülern, Schwegler, Zeller, Overbeck, Hausrath und And., gegebene Kritik des Buches. Während bei der traditionellen Auffassung der authentische Geschichtsbericht der AG. als wichtiges Hülfsmittel zum Verständnis der paulinischen Briefliteratur erscheint[1], wiesen diese Kritiker auf die tiefgreifenden Differenzen zwischen den echten Briefen des Paul. und dem Geschichtsberichte der AG. und auf die sich hieraus ergebende weitgehende Unglaubwürdigkeit dieses Geschichtsberichtes hin.

Sie hoben besonders folgende Punkte hervor: Die ausdrücklichen Angaben des Paul. in Gal. 1 u. 2 über seine Beziehungen zur Urgemeinde nach seiner Bekehrung ließen sich nicht in Einklang bringen mit den Mitteilungen der AG. über seine mehrmaligen Reisen nach Jer. ($9_{26-30}$. $11_{30}$. $15_{1}$ff. $18_{22}$). Die

1. Vgl. Luther in seiner „Vorrede auf die AG." (Erl. A., deutsche Schr. 63, S. 117): „Darumb dieß Buch wohl möcht heißen eine Glosse über die Episteln S. Pauli. Denn das S. Paulus lehret und treibet mit Worten und Sprüchen aus der Schrift, das zeiget hie S. Lukas an, und beweiset es mit Exempeln und Geschichten, daß es also ergangen sei und also ergehen müsse, wie S. Paulus lehret, nämlich daß kein Gesetz, kein Werk die Menschen gerecht mache, sondern allein der Glaube an Christum".

Darstellung des Apostelkonvents und der Szene zwischen Paul. und Petr. in Antiochia Gal 2 stehe in Widerspruch zu der Darstellung AG. 15. Dem Paul. werde ein judaisierendes Verhalten zugeschrieben, wie es der historische Paul. bei der aus seinen Briefen erkennbaren Anschauung nicht geübt haben könne: er betätige großen Eifer für jüdische Zeremonial-Gesetzlichkeit (16$_{3}$. 18$_{18}$. 21. 20$_{16}$. 21$_{23-26}$. 24$_{11.17}$), betone seine jüdisch-pharisäische Rechtgläubigkeit (22$_{3}$. 23$_{6}$. 24$_{14}$f.), trete auf seinen Reisen überall zuerst in den Synagogen als Missionar für die Juden auf (13$_{5.14}$. 14$_{1}$. 16$_{13}$. 17$_{2.10.17}$. 18$_{4}$. 19$_{8}$) und finde erst in dem immer von Neuem sich erweisenden Ungehorsam der Juden gegenüber dem Evangelium eine Begründung für sein Recht, den Heiden zu predigen (13$_{46}$. 18$_{6}$. 28$_{25-28}$). Auf der anderen Seite werde den Männern der Urgemeinde, besonders dem Petr., eine gesetzesfreie Anschauung zugeschrieben, wie sie ihnen nach den Äußerungen des Paul. nicht geeignet haben könne (10$_{28.34}$f. 15$_{10}$f.$_{19}$), und würden die Anfänge der Heidenmission statt auf Paul. auf sie zurückgeführt (8$_{26}$ff. 10$_{1}$ – 11$_{18}$. 15$_{7-9}$). Die großen Reden in der AG. zeigten eine schablonenhafte, nach den für die Komposition des Buches passenden Gesichtspunkten künstlich zurechtgemachte Art, nicht aber das individuelle Gepräge der Persönlichkeiten, von denen sie gehalten sein sollten, und nicht eine lebendige Bezogenheit auf die konkreten Situationen. Die erzählten geschichtlichen Ereignisse verrieten zum großen Teil durch ihren wunderbaren Charakter ihren sagenhaften Ursprung (z. B. 2$_{1}$ff. 5$_{1}$ff.$_{12-16.18}$ff. 12$_{6}$ff. 13$_{9}$ff. 16$_{24}$ff. 19$_{11-19}$). Sie zeigten zum Teil eine große Ähnlichkeit mit synoptischen Erzählungen (z. B. 3$_{1}$ff. mit Lk 5$_{18}$ff.; 6$_{12-14}$ mit Mt 26$_{59-61}$. Mk 14$_{55-58}$; 7$_{59}$f. mit Lk 23$_{34.46}$; 9$_{33}$f. mit Mt 9$_{6}$. Lk 5$_{24}$; 9$_{36}$ff. mit Mk 5$_{22}$f.$_{40}$ff.). Zum Teil wiederholten sie sich auch innerhalb der AG. selbst (vgl. 3$_{1}$ff. mit 14$_{8}$ff.; 4$_{1}$ff. mit 5$_{17}$ff. u. 12$_{5}$ff.; 5$_{15}$ mit 19$_{12}$; 8$_{14-17}$ u. 10$_{44}$ff. mit 19$_{1-6}$; 8$_{18}$ff. mit 13$_{6}$ff.; 9$_{36}$ff. mit 20$_{9}$ff.). Im allgemeinen entwerfe die AG. ein idealisiertes und harmonisiertes Bild des Anfanges der christl. Kirche und lasse nicht die wirklichen Entwicklungen und Spannungen ahnen, wie sie uns aus den echten Paulus-Briefen entgegentreten.

Diese Kritik enthält viel Wahres. Freilich sind die unglaubwürdigen Momente in der AG. von den Vertretern der Tübinger Schule übertrieben und verallgemeinert worden. Um die AG. gerecht zu würdigen, muß man mit Bezug auf viele der angeführten Punkte Einschränkungen machen und daneben andere bedeutsame Punkte hervorheben, welche die Merkmale innerer Wahrscheinlichkeit und guter Überlieferung an sich tragen. Immerhin bleibt es das große Verdienst der Tübinger Schule, daß sie – mit der Einseitigkeit, deren es stets bedarf, um neue Gesichtspunkte zuerst kräftig zur Geltung zu bringen – auf das Vorhandensein unhistorischer oder zweifelhafter Bestandteile in dem Geschichtsberichte der AG. hingewiesen, dadurch gegenüber dem naiven Vertrauen zu diesem Berichte die Notwendigkeit einer genauen Prüfung seiner Glaubwürdigkeit dargetan und als authentischen Maßstab für diese Prüfung die ältesten direkten Urkunden der apostol. Zeit, die echten Briefe des Paul., aufgestellt hat[1]. Dadurch ist das wissenschaftliche Problem in

1. Der Umfang dieses Maßstabes ist selbst wieder kritisch zu prüfen. Baur selbst

betreff der AG. wesentlich vertieft, seine eigentliche Schwierigkeit erst deutlich dargetan worden.

Wie gestaltete sich bei der Tübinger Kritik die Lösung dieses Problems? Baur und seine Schüler suchten die AG. zu verstehen im Zusammenhange mit ihrer Gesamtauffassung der apostol. und nachapostol. Zeit. Ihnen erschien die Entwicklung des Christentums in dieser Zeit als ganz beherrscht durch den Gegensatz zwischen dem älteren gesetzesstrengen, partikularistischen Judenchristentum und dem gesetzesfreien, universalistischen Paulinismus. Das erste christl. Jahrhundert erschien ihnen als die Zeit des unvermittelten Gegenüberstehens dieser beiden Richtungen, während sie im zweiten die Periode der Kompromisse sahen. Wie sie im allgemeinen die uns überlieferten Schriften des Urchristentums je nach ihrem Verhältnisse zu jenem vorausgesetzten Gegensatze zu verstehen suchten, so auch die AG. Sie sahen in ihr eine Schrift aus der Periode der Vermittlungen und fanden die eigentliche Lösung des Problems in der auf einen kirchenpolitischen Ausgleich des Gegensatzes gerichteten Tendenz der AG.

Die Frage nach dem Zwecke der AG. wurde zuerst von Schneckenburger (Über den Zweck d. AG., 1841) gründlich erörtert. Er fand den Zweck des Buches in einer an antipaulinische Judaisten gerichteten Verteidigung des Paul. Zu diesem Zwecke werde Paul. nur von seiner dem Judentume zugekehrten Seite dargestellt, werde er in seinen Handlungen und Schicksalen in möglichst genaue Parallele zu Petr. gestellt und würden diejenigen Ereignisse aus seinem Leben fortgelassen, welche seinen Konflikt mit den Judaisten zur Anschauung bringen würden. Schneckenb. erkannte dabei doch im wesentlichen die Geschichtlichkeit des in der AG. mitgeteilten, nur nach jenem besonderen Gesichtspunkte ausgewählten Stoffes an und betrachtete das J. 69 als Abfassungsjahr (vgl. S. 230 u. 241). Umgestaltet und erweitert wurde seine Auffassung aber durch Baur und seine Schüler. Nach ihnen lag der Zweck der AG. nicht in der Apologie des Paul. gegenüber den Judaisten, sondern in der Versöhnung der beiden Parteien der zeitgenössischen Christenheit, der Judaisten und Pauliner. Die Darstellung der AG. knüpfe freilich zum Teil an bestimmte geschichtliche Erinnerungen an. Aber der Vf. habe doch zu Gunsten seiner konziliatorischen Tendenz den geschichtlichen Stoff in weitestgehender Freiheit umgestaltet und zum Teil auch ganz selbständig erdichtet. So sei das unglaubwürdige Geschichtsbild entstanden, das die AG. im ganzen darbiete. Die Männer der Urgemeinde seien mit Paul. absichtlich parallelisiert; dabei seien die ersteren paulinisiert, Paul. judaisiert. Den Höhepunkt erreiche

und die ersten Vertreter seiner Schule anerkannten nur die vier großen Paulinen: Gal, I u. II Kor, Röm. In der deutschen Theologie der kritischen Richtung hat sich seitdem allmählich die Erkenntnis Bahn gebrochen, daß man doch auch noch andere der überlieferten Paulus-Briefe als echt zu betrachten hat. Für die Beurteilung der AG. ist diese Veränderung des Maßstabs nicht gleichgültig. Wenn andrerseits Loman, Quaestiones Paulinae ThT 1882. 1883. 1886, Steck, Galaterbrief 1888, und ihre Anhänger in Holland die Echtheit auch jener vier großen Paulinen beanstanden, so tritt auch auf diese Weise wieder die AG. in eine günstigere Beleuchtung: sie erscheint den überlieferten Paulus-Briefen gegenüber als die ältere und glaubwürdigere Urkunde. Vgl. besonders Steck a. a. O. S. 78—122.

die tendenziöse Darstellung bei der Geschichte des Apostelkonvents K. 15. Hier stelle das Apostoldekret einen in historischem Gewande verhüllten, für seine eigene Zeit bestimmten Vorschlag des Vf.s d. AG. zur Vermittlung der einander gegenüberstehenden Parteien dar.

Modifiziert wurde diese Anschauung wieder durch Overbeck in seiner Bearbeitung von de Wette's Erklärung d. AG., 1870; vgl. auch ZwTh 1872 S. 305 ff. Er bestreitet, daß die AG. eine konziliatorische Tendenz habe, teils wegen ihres stark ausgeprägten nationalen Antijudaismus, teils deswegen, weil der Vf. selbst an einigen Stellen (13 38f. 15 7ff.) einen Standpunkt verrate, welcher über jenen vorgeblichen Vermittlungsstandpunkt, als dessen Ausdruck der Vorschlag des Apostoldekrets zu gelten hätte, schon hinausgegangen sei, und weil überhaupt ein von heidenchristl. Seite ausgehender Vermittlungsvorschlag mit den von Baur und seinen Anhängern in der AG. gefundenen Zugeständnissen an die Judaisten geschichtlich sich nicht begreifen lasse. Nach Overb. hat die AG. den Zweck, die Vergangenheit der Kirche so darzustellen, daß in ihr eine solche Vermittlung schon hergestellt gewesen zu sein scheint, welche die rechte Basis für den Standpunkt der Pauliner zur Zeit des Vf.s bildet. „Sie ist der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflußten Heidenchristentums sich mit seiner Vergangenheit, insbesondere seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinanderzusetzen" (S. XXXI).

Gegenüber Overb. hat Hilgenfeld ZwTh 1872 S. 495 ff.; Einl., S. 596 ff., die Ansicht vertreten, daß die AG. das Werk nicht eines schon entarteten, sondern eines wirklichen Paulinismus sei, aber eines Unionspaulinismus, welcher auf die Einigung der jüd. Christenheit mit der heidnischen ausging. Vgl. auch Scholten, het paulin. Evang., übers. v. Redepenning 1881 S. 254 ff. Andrerseits hat gegenüber allen Auffassungen, welche in der AG. eine vom Paulinismus ausgehende Tendenzschrift sehen, Wittichen ZwTh 1873 S. 512 ff. u. JprTh 1877 S. 653 ff. auszuführen gesucht, daß die AG. von einem judenchristl. Standpunkte aus geschrieben sei, und zwar in der Tendenz, dem vorwärts dringenden Heidenchristentum den Sieg über den Judaismus zu entwinden. Dabei seien zwar einige Zugeständnisse an das Heidenchristentum und den Heidenapostel gemacht; aber die Selbständigkeit beider sei doch dem Judenchristentum geopfert.

Nach Schneckenb. S. 244 f., Zell. S. 364 ff., Overb. S. XXXII f., ZwTh 1872 S. 338. 341 f., dann besonders den Holländern Straatmann, Paul. 1874, und Meyboom ThT 1879 S. 73 ff., 239 ff., 310 ff., ferner Weizs. S. 441 ff., Pfleid. S. 544 f., 613, Hltzm., Hand-Komm. Einl. II, 2; d. NT. u. d. röm. Staat 1882 S. 32 ff., J. Wß S. 56 ff., ist in der AG. auch die auf außerkirchliche Kreise berechnete politisch-apologetische Tendenz erkennbar, das Christentum in seiner politischen Ungefährlichkeit zu erweisen und der Sache der Christen die Gunst der röm. Behörden zuzuwenden. Zu diesem Zwecke sei konsequent das gute Einvernehmen dargestellt, in welchem die Personen der apostol. Zeit, besonders der röm. Bürger Paul., mit dem röm. Staat und seinen Beamten standen, zu deren Zahl der erste von Petr. und der erste von

Paul. bekehrte Heide gehörten (10 1ff., 13 7ff.). Es werde hervorgehoben, daß die eigentlichen Unruhstifter und die Hetzer gegen die Christen die Juden seien (13 30. 14 2. 19. 17 5ff. 13. 18 12ff. 21 27ff.), daß dagegen die röm. Staatsbehörden in korrekter Weise die Christen gegen vergewaltigende Angriffe in Schutz genommen und sich selbst zur Entscheidung über religiöse Lehrstreitigkeiten für inkompetent erklärt hätten (besonders 18 12–17). Aus diesem Gesichtspunkte erkläre sich besonders die ausführliche Darstellung des Prozesses des Paul. mit den großen Verteidigungsreden des Apostels und mit den wiederholten Zeugnissen der röm. Behörden über seine Unschuld (23 29. 25 18f. 25. 26 31f.)[1]. Aus demselben Gesichtspunkte erkläre sich auch das Abbrechen der Geschichtsdarstellung vor dem Ausgange des Paulus-Prozesses und dem Ausbruche der neronischen Christenverfolgung. Bedeutungsvoll schließe das Buch mit dem Hinweise darauf, daß Paul. unter Zulassung der röm. Obrigkeit zwei Jahre lang in Rom das Evangelium verkündet habe *ἀκωλύτως*.

Im allgemeinen ist in neuerer Zeit auch bei den Vertretern der kritischen Richtung das Interesse für die Aufweisung einer bestimmten Tendenz der AG. und die Meinung, in solcher Tendenz den Hauptschlüssel für das Problem des Buches gewinnen zu können, merklich geschwunden. Man hat mehr und mehr erkannt, daß einerseits die Parteien, Richtungen und Schattierungen des Christentums in der apostol. und ersten nachapostol. Zeit sehr viel mannigfaltiger und komplizierter waren, als die ursprünglichen Vertreter der Tübinger Kritik annahmen, und daß andrerseits in der AG. die Anzeichen, aus denen man auf eine kirchenparteiliche Tendenz des Vf.s schließen möchte, so verschiedenartig und verschieden deutbar sind, daß man von ihnen aus nicht zu sicheren, überzeugenden Schlüssen gelangt. So spielt auch in Weizsäckers, Pfleiderers, H. Holtzmanns Beurteilung der AG. die Tendenz des Vf.s durchaus nicht mehr die bedeutende Rolle, wie bei der Tübinger Kritik in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Im wesentlichen stehen diese neueren Kritiker auf dem Standpunkte Overbecks (vgl. die Verteidigung dieses Standpunkts Harnack gegenüber durch P. W. Schmidt, De Wette-Overbecks Werk zur AG. und dessen jüngste Bestreitung, in: Festschrift der Univ. Basel, 1910). Sie erklären die Ungeschichtlichkeiten des Inhalts der AG. in erster Linie aus einer Zurücktragung der Verhältnisse und Anschauungen zur Zeit des Vf.s der AG. in die von ihm dargestellte Zeit des ersten Christentums. Daß solche Zurücktragung nicht mit bewußter Tendenz zu geschehen brauchte, sondern auch naiv geschehen konnte, hat besonders Jülicher, Einl. § 32, 4 betont.

Mir selbst scheint der Zweck des Vf.s der AG. folgendermaßen bestimmt werden zu müssen.

Sein eigentlicher Hauptzweck war die geschichtliche Mitteilung als solche. Er wollte die geschichtlichen Tatsachen der Anfangsentwicklung der christl. Kirche in der Apostelzeit zusammenstellen, um das natürliche Interesse der

1. Vgl. Aberle ThQ 1855 S. 173 ff., welcher den Zweck der AG. in der Verteidigung des Paul. gegen die wider ihn noch schwebende Anklage in Rom sieht. Ähnlich Schäfer ThQ 1877 S. 280 ff. u. 379 ff. und in der Abhandlung: die AG. ist keine Gesch. der App., sondern eine Apologie der Kirche, Frankfurt 1890.

Christen in seiner nachapostol. Generation, etwas Zuverlässiges über die Vorzeit der christlichen Kirche zu erfahren, zu befriedigen (vgl. Lk $1_{1-4}$)[1]. Wie sehr die Ausführung dieses Hauptzweckes einerseits durch den Umfang und die Art des dem Vf. zu Gebote stehenden Materiales, andrerseits durch den Gebrauch seiner schriftstellerischen Freiheit bedingt wurde, ist in den folgenden Abschnitten darzulegen. Hier sei nur bemerkt, daß jedenfalls auch die besondere Art des Interesses der ursprünglichen Leser des Buches auf die besondere Ausführung des Geschichtswerkes eingewirkt haben wird. Dieses Interesse war in manchen Beziehungen ein anderes als das unsrige. Es bezog sich naturgemäß vor allem auf die merkwürdigen äußeren Begebenheiten, auf die Taten und Geschicke der Hauptapostel, auf die wichtigsten Schritte der äußeren Entwicklung der Kirche, nicht aber ebenso auf die ruhige Weiterentwicklung der christl. Gemeinde, nicht auf die stille Propaganda, die an keine bekannten Namen geknüpft war, nicht auf die inneren Ordnungen des Gemeindelebens, in denen man noch sich selbst bewegte. Für den Vf. der AG., der nicht für eine späte Nachwelt, sondern für seine Zeitgenossen schrieb, war es selbstverständlich, daß er dieser Richtung ihres Interesses Rechnung zu tragen suchte.

Mit jenem Hauptzwecke verband der Verf. nun aber den Nebenzweck zu erbauen. Wie unsere Evangelien gewiß von vornherein als geschichtliche Erbauungsschriften gedacht waren, so hat der Vf. unseres 3. Evang.s seiner erbaulichen Darstellung der Wirksamkeit Jesu eine ebenso erbauliche Darstellung der Entwicklung der Gemeinde Jesu in der Apostelzeit folgen lassen wollen. Die ganze AG. läßt diesen Erbauungszweck durchblicken: zu zeigen, wie die Apostel nach dem Auftrage und der Verheißung ihres auferstandenen Herrn ($1_8$) das Evangelium freimütig verkündigt und immer weiter ausgebreitet haben, wie Gott sie dabei geleitet und bewahrt hat und wie auch Verfolgung und Übel zum Segen und zur Förderung ihres Werkes ausgeschlagen sind (vgl. auch Jülicher, Einl. § 32, 4). Für das Bewußtsein des Vf.s stand dieser Erbauungszweck gewiß nicht selbständig neben seinem Zwecke einfacher geschichtlicher Mitteilung. Ihm erschien es als selbstverständlich, daß die schöne, große Geschichte des Anfanges der Kirche, wenn sie nur recht erzählt würde, für die christl. Frömmigkeit erhebend, fördernd, vorbildlich wirke. Aber tatsächlich hat dieser Erbauungszweck doch die Ausführung jenes Hauptzweckes eigentümlich beeinflußt. Er hat einen idealisierenden und harmonisierenden Charakter der Darstellung zur Folge gehabt. Denn soweit den Vf. dieser Zweck leitete, hatte er natürlich das Interesse, den Verlauf der Geschichte als einen möglichst schönen, befriedigenden und vorbildlichen hinzustellen und das Böse, Üble in der Geschichte nur insoweit in Betracht zu ziehen, als es indirekt zum Guten diente oder eine heilsame Warnung enthielt. So-

1. Harnack III, S. 12 faßt die geschichtliche Aufgabe, die sich der Vf. gestellt hat, folgendermaßen zusammen: der Vf. wollte geschichtlich darstellen „die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, wie sie die Urgemeinde begründet, die Heidenmission hervorgerufen, das Evang. von Jerus. bis nach Rom geführt und an die Stelle des immer mehr sich verstockenden Judenvolks die empfängliche Völkerwelt gesetzt hat".

wohl die Auswahl als auch die Behandlung des Stoffes in der AG. können wir in sehr vielen Punkten aus dieser Erbauungsabsicht erklären: im ersten Teile vor allem die idealisierenden Darstellungen des inneren Friedens und Liebelebens der Gemeinde und (in den Reden) die Schilderungen der religiösen Anschauungen, die bei den Aposteln den Inhalt ihres Glaubens bildeten und ihnen Antrieb und Mut zum offenen Bekenntnis desselben gaben; im zweiten Teile aber die Übergehung der gehässigen Befeindungen des Paul. durch judaistische Christen und der unseligen Wirren, welche durch diese Gegner in seinen Gemeinden hervorgerufen wurden, andrerseits die Hervorhebung seines guten Einvernehmens mit den Uraposteln, welches auch trotz gewisser Angriffe und Verdächtigungen (15 1ff. 21 20f.) Bestand behalten habe, sowie der liebevollen Rücksichtnahme des Apostels bei seinem Missionswirken auch auf die Juden und die aus dem Judentum hervorgegangenen Christen. Bei einer solchen erbaulichen Geschichtsdarstellung wird ohne Zweifel die Treue des Geschichtsbildes im ganzen beeinträchtigt. Die wirkliche Geschichte ist eben nicht überall erbaulich. So muß man sie zu jenem Erbauungszwecke in einer besonders vorteilhaften Gruppierung und Beleuchtung darstellen. Für uns jetzt wäre es freilich interessanter und wertvoller, wenn der Vf. die apostol. Geschichte ganz objektiv und möglichst allseitig, Schönes und Unschönes gleichmäßig berücksichtigend, geschrieben hätte. Doch muß man das gute Recht auch einer mit erbaulichem Nebenzwecke gegebenen Geschichtsdarstellung würdigen[1].

Neben diesem Erbauungszwecke auch eine auf nichtchristliche Kreise, speziell auf die röm. Behörden berechnete politisch-apologetische Tendenz des Vf.s anzunehmen, scheint mir nicht angezeigt. Freilich wird wiederholt dargestellt, wie wirksam die röm. Rechtsordnung den Paul. schützte und wie viel ruhiger und billiger die röm. Behörden seine und des Christentums Sache beurteilten, als die fanatischen Juden. Aber es liegt auch kein Grund vor zu zweifeln, daß diese Darstellung einfach der geschichtlichen Wahrheit entsprach. Auch die ausführliche Darstellung des Prozesses des Paul. nötigt nicht, jene politisch-apologetische Bestimmung des Buches anzunehmen. Daß mehrmals betont wird, die Schuldlosigkeit des Paul. sei von den röm. Beamten anerkannt worden, während doch durch eigentümliche Umstände die Verlängerung seiner Haft und schließlich sein Transport nach Rom bedingt wurden, ist ganz verständlich, auch wenn es sich nur darum handelte, christlichen Lesern den Verlauf des

1. Wird nicht eine zu erbaulichem Zwecke, etwa in der Kirche am Reformationsfeste, gegebene Darstellung der Reformationsgeschichte mit gutem Rechte einen ganz ähnlichen Charakter annehmen, wie diese erbauliche Darstellung der apostol. Geschichte? Dürfte in ihr nicht die wesentliche Übereinstimmung der verschiedenen Reformatoren und ihr tatsächliches Zusammenwirken besonders hervorgehoben und daneben die Differenz ihrer Anschauungen und ihres Wirkens in den Hintergrund gestellt werden? Dürfte nicht die schöne Freundschaft Luthers und Melanchthons gepriesen werden, ohne daß der späteren Spannung Beider gedacht würde? Dürfte nicht der Glaubensmut und die Gemütstiefe Luthers geschildert werden, während von der Schroffheit und für Viele anstößigen Derbheit seiner Anschauungen und Äußerungen geschwiegen würde? Dürfte nicht auf die durch die Reformation hervorgerufenen segensreichen Zustände hingewiesen werden, während über die unerfreulichen Lehrstreitigkeiten unter den Evangelischen oder über einen solchen sittlichen Fehltritt, wie die Doppelehe des Landgrafen Philipp, ganz oder kurz hinweggegangen würde?

Prozesses klar zu machen. Der wahrscheinliche Grund dafür, daß die Erzählung vor dem Ausgange des Prozesses abbricht, soll nachher dargelegt werden.

## § 5.

## Die Quellen der AG.

### A. Geschichtlicher Überblick über die Quellenhypothesen.

Die Erkenntnis des Zweckes der AG. – des Hauptzweckes der geschichtlichen Mitteilung und des Nebenzweckes der Erbauung – so wichtig sie auch ist, um Manches in der Komposition des Buches zu erklären, kann doch jedenfalls für sich allein nicht das ganze Problem des Buches lösen. Hinzutreten muß eine gehörige Beantwortung der Frage, woher der Vf. den in seinem Buche mitgeteilten Stoff hatte.

Daß der Vf. Quellenschriften, die ihm zu Gebote standen, verwertete, ist an dem 3. Evang. deutlich zu ersehen. Der Vergleich der synoptischen Evangelien mit einander zeigt, daß Lk. erstens das Markus-Evangelium und zweitens dieselbe Spruchsammlung, welche auch Mt. mit dem Markus-Stoff zusammengefügt hat, als Hauptquellen benützt hat. Aber die Frage ist, ob es für ihn bei der Abfassung seines Buches über die apostol. Geschichte schon solche frühere „Darstellungsversuche" (Lk 1₁) gab, wie er sie für die evangelische Geschichte vorgefunden hatte[1].

Nach den älteren Abhandlungen von Königsmann, de fontibus comment. sacr., qui Lucae nomen praeferunt etc. 1798 (in: Pott, Sylloge III S. 215 ff.) und Riehm, de font. act. ap., Traj. ad Rh. 1821, und nach den Anregungen Schleiermachers, Einl. in das NT. 1845 S. 344 ff., hat zuerst Schwanbeck, über die Quellen der Schriften des Lk. I, 1847, die AG. eingehend auf ihre Quellenbenutzung hin untersucht. Nach ihm gründet sich die ganze Darstellung der AG. auf 4 Schriften: eine Biographie des Petrus, eine rhetorische Arbeit über den Tod des Stephanus, eine Biographie des Barnabas, die Memoiren des Silas (die Wirstücke einschließend). Der Vf. der AG. habe den Inhalt dieser Quellen nicht frei reproduziert und verarbeitet, sondern nur kompilatorisch einzelne Teile der verschiedenen Schriften ziemlich ungeändert an einander geschoben (S. 253). Diese Hypothese fand aber keine Zustimmung. Im allgemeinen trat die Frage nach den Quellen der AG. sehr zurück, solange die Frage nach ihrer Tendenz im Vordergrunde des Interesses stand. Die Vertreter der Tübinger Kritik waren zu sehr geneigt, das Meiste des Inhalts der AG. auf die frei gestaltende Phantasie des Vf.s zurückzuführen, welcher nur dürftige Überlieferungs-Elemente zur Anknüpfung gegeben gewesen seien. Die Vertreter der traditionellen Anschauung dagegen meinten, daß der Vf., der Reisegefährte des Paul. und persönliche Bekannte anderer apostolischer Männer, schriftlicher Quellen nicht bedurft habe.

1. Zur Geschichte der an der AG. geübten Quellenkritik vgl. Zöckler in: Greifswalder Studien, 1895 S. 109 ff.; Heitmüller ThR 1899 S. 47 ff. 83 ff. 127 ff.

Gewiſſe Abſchnitte in der AG. freilich haben den Forſchern immer wieder den Gedanken nahegelegt, daß doch ſolche Quellen benutzt ſeien: einerſeits die ausführlichen Petrus-Erzählungen und -Reden, andrerſeits die Wirſtücke. In neuerer Zeit iſt die Quellenfrage wieder beſonders eingehend von verſchiedenen Seiten her unterſucht worden.

Die Hypotheſe, daß die Petrus-Berichte des erſten Teiles der AG. auf einer älteren judenchriſtl. Quelle beruhten, gründete man früher beſonders auf die an manchen Stellen bemerkbare hebraiſierende Ausdrucksweiſe, auf das ſtarke Bedingtſein der Gedanken durch das AT. und auf vermeintliche Spuren judaiſtiſcher Anſchauung. Bertholdt, Einl. in das A. und NT. 1813 III S. 1331f. und Kuinoel, Comm. IV p. XVIIs., ſpäter auch Volkmar, Relig. Jeſu, 1857 S. 282ff., vermuteten, die hier verwertete Quelle ſei das *κήρυγμα Πέτρου* geweſen. Aber Beziehungen der AG. zu den uns erhaltenen Fragmenten der altchriſtl. Schrift dieſes Titels ſind nicht nachweisbar (vgl. v. Dobſchütz, Kerygma Petri (TU XI, 1) 1893 S. 70f.). Hilgenfeld, Einl. S. 600; ZwTh 1895 S. 65ff., und H. Holtzmann ZwTh 1885 S. 426ff. nahmen an, daß *πράξεις Πέτρου* die Quelle gebildet haben. Auch Holſten, die 3 urſprüngl. Evang. 1883 S. 8. 20f. 32f., meinte in den Redeſtücken des erſten Teils der AG. Spuren einer judaiſtiſchen Quelle zu finden. B. Weiß, krit. Beiblatt z. deutſch. Zeitſchr. f. chriſtl. Wiſſenſch. 1854, 10. 11; Kähler, StKr 1873 S. 492ff. leiteten insbeſondere die Petrus-Reden aus einer Quellenſchrift her und fanden hierin die Gewähr für die weſentliche Authentie ihres Inhalts. Aber die Reden hängen wieder mit den geſchichtlichen Erzählungen eng zuſammen. So iſt B. Weiß denn auch in ſeiner Einl. § 50 und AG. 1893 zu dem Verſuche fortgeſchritten, in der ganzen erſten Hälfte der AG. K. 1–15 das Benutztſein einer judenchriſtlichen Quelle nachzuweiſen, indem er in vielen Unebenheiten der Darſtellung die Anzeichen redaktioneller Zutat zu dem älteren Quellenberichte erkannte. Ähnlich hat Feine, zuerſt in JprTh 1890 S. 84ff., dann in etwas modifizierter Geſtalt in: Vorkanon. Überlieferung des Lk. 1891, darzutun geſucht, daß eine judenchriſtl. Quelle, die bereits im 3. Evang. verwertet ſei, die Grundlage des auf die jeruſalemiſche Gemeinde bezüglichen Teiles der AG. (K. 1–12) gebildet habe. Dieſer Quelle eigne hoher geſchichtlicher Wert, ſowohl in ihren rein geſchichtlichen Partien, als auch in den Redeſtücken. Dann hat Scharfe, d. petrin. Strömung in der nt. Literatur 1893 S. 53f. 113ff., die Meinung ausgeſprochen, eine von Markus herſtammende ſchriftliche Quelle ſei in K. 1–12 wiedergegeben. Auch Blaß p. 11 ſieht in Markus den Hauptgewährsmann für die auf die Urgemeinde bezüglichen Stücke. Im Anſchluß an Neſtle StKr 1896 S. 102ff. nimmt er die Bearbeitung einer aramäiſchen Quelle im erſten Teile der AG. an. Die in dieſem erſten Teile häufiger als im zweiten vorliegenden Aramaismen werden von ihm als Beweis hierfür betrachtet (Evang. sec. Luc., 1897 p. VI, XXIss.). Über Harnacks Quellenſcheidung in der erſten Hälfte der AG. ſ. nachher.

Auf der anderen Seite boten die Wirſtücke Anlaß zur Aufſtellung von Quellen-Hypotheſen. Bei der traditionellen Erklärung, daß der Vf. der AG.

ſelbſt in ihnen als zeitweiliger Reiſegenoſſe des Paul. berichte, blieb der Umſtand auffallend, daß das „Wir" ſo unvermittelt in der Erzählung auftritt und wieder verſchwindet, ohne daß der Schriftſteller irgend etwas über ſein Zuſammentreffen mit dem Apoſtel und Wiederſcheiden von ihm ſagt. So lag die Annahme nahe, daß der Schriftſteller eben nicht von ſich ſelbſt ſpreche, ſondern die Stücke eines fremden Berichtes wiedergebe. Zu dieſer Annahme wurden beſonders auch die Anhänger der kritiſchen Richtung getrieben, welche die AG. im ganzen wegen ihrer mannigfachen unhiſtoriſchen Auffaſſungen und Angaben nicht auf einen Mann der apoſtoliſchen Zeit ſelbſt zurückführen zu dürfen meinten. Die Wirſtücke fanden doch auch ſie (mit Ausnahme freilich ſo radikaler Kritiker wie Schrader und Bruno Bauer) durch eine ſo große Anſchaulichkeit, Sachlichkeit und innere Glaubwürdigkeit ausgezeichnet, daß ſie dieſelben als aus der Quellenſchrift eines Augenzeugen ſtammend anerkannten. Vgl. Zell. S. 513 ff.; Overb. S. XXXIX ff.; Hltzm. ZwTh 1881 S. 408 ff.; Weizſ. S. 203 ff.; Pfleid. S. 586 ff.; O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 393 ff.[1].

Leitete man die Wirſtücke aus einer Quelle her, ſo ſuchte man ihren Vf. unter den Gefährten des Paul. Schleiermacher, Einl. in das NT. S. 354, de Wette, Einl. in das NT. § 114 f., Bleek StKr 1836 S. 1025 ff. 1046 ff., Einl. § 124 f., Ulrich StKr 1837 S. 367 ff., 1840 S. 1003 ff., Beyſchlag StKr 1864 S. 215 nahmen Timotheus als dieſen Vf. an. Aber dieſe Hypotheſe iſt mit der Art, wie in $20_4$f. beim Einſetzen des Wirberichtes von Timotheus geſprochen wird, kaum vereinbar (ſ. z. d. St.). Schwanbeck S. 168 ff. und van Vloten ZwTh 1867 S. 223 ff., 1871 S. 431 ff. dachten an Silas (den der Letztere für identiſch mit Lukas hielt; vgl. dagegen Cropp ZwTh 1868 S. 353 ff.). Noch Andere: Krenkel, Paul. S. 214 ff., Kneucker, die Anfänge des röm. Chriſtentums 1881 S. 14 f. 50 f., Jacobſen, Quellen der AG. S. 24, Seufert ZwTh 1885 S. 367 ff., O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 409, an den ſonſt nirgends in der AG. vorkommenden Titus. Die meiſten derjenigen Kritiker, welche die AG. im ganzen nicht von dem Apoſtelgefährten Lukas verfaßt denken, betrachten dieſen als den Vf. der Wirquelle. So Gfrörer, die heilige Sage 1838 II, S. 244 ff., die Vertreter der Tübinger Schule, H. Hltzm. ZwTh 1881 S. 408 ff.

Bei Zurückführung der Wirſtücke auf eine Quelle ergab ſich die weitere Frage ob und wieweit dieſe Quelle auch noch außerhalb der eigentlichen Wirſtücke benutzt ſei. Dieſe Wirſtücke hängen ja aufs engſte mit den ſich anſchließenden Erzählungen zuſammen: das Stück $16_{10-17}$ mit der Erzählung

1. Mit dieſer Annahme, daß die Wirſtücke einer Quellenſchrift entnommen ſind, berührt ſich die traditionelle Vorſtellung von der Identität des Vf.s des Wirberichts mit dem des ganzen Buches dann ganz nahe, wenn bei ihr der Wirbericht als ein älteres Reiſetagebuch des Vf.s der AG. betrachtet wird, aus dem dieſer Vf. ſpäter die einzelnen Abſchnitte in ſein Geſchichtswerk einverleibt hat. So K. Schmidt I S. 89, Nösg. S. 20 ff. und beſonders B. Wß, Einl. § 50, 5 u. 6, der ebenſo wie bei den aus fremden Quellen entnommenen Stücken redaktionelle Zutaten von dem urſprünglichen Beſtande des Wirberichtes unterſcheidet. Ebenſo Ramſay, Church p. 6 ff. 148 ff.; St. Paul p. 383 ff., der das unter dem Einfluſſe des Paul. entſtandene travel-document als eine urſprünglich ſelbſtändige Schrift des Vf.s der AG. denkt, die dieſer ſpäter in ſeiner größeren Schrift weiter bearbeitet hat.

von der Verhaftung des Paul. in Philippi 16 18ff.; die Stücke 20 5–15 und 21 1–18 mit der dazwischen liegenden Erzählung von dem Aufenthalte des Paul. in Milet; das Stück 21 1–18 mit der Erzählung von dem Jakobus-Vorschlage 21 19ff. In diesen anschließenden Erzählungen scheint das „Wir" nur deshalb zu fehlen, weil der Vf. der Quelle in ihnen nichts von seiner persönlichen Beteiligung zu berichten hatte. Aber gehört der ganze Bestand dieser Erzählungen mit zur Quelle: auch die nächtliche Kerkerszene in Philippi 16 25–34? auch die ganze Rede des Paul. an die ephesinischen Presbyter 20 18–35? auch die Erzählung von dem Nasiräat des Paul. 21 23–26? Reichte nicht andrerseits die Quelle etwa noch weit über die eigentlichen Wirstücke und diese nächstanschließenden Erzählungen hinaus? Hat sie etwa für den ganzen Bericht der AG. über die Missionsreisen des Paul. den Hauptstoff geliefert? Wie Schwanbeck die die Wirstücke einschließenden „Memoiren des Silas" schon von K. 15 an wiedergegeben fand, so haben in neuerer Zeit die meisten Vertreter der Wirquellenhypothese die Spuren dieser Quelle auch außerhalb der eigentlichen Wirstücke mehr oder weniger bestimmt zu erkennen gemeint.

Als eine Weiterbildung der früheren, teils an die Petrus-Stücke, teils an die Wirstücke angeschlossenen Quellenhypothesen stellen sich nun die neueren Versuche dar, durch die ganze AG. eine Quellenbenutzung nachzuweisen.

Van Manen, Paulus I (de handelingen der Apostelen) 1890, nimmt an, daß der erst in der Mitte des zweiten Jahrh.s schreibende Vf. der AG. seinen Stoff hauptsächlich aus zwei Quellen geschöpft hat: aus handelingen van Petrus (*περίοδοι* oder *πράξεις Πέτρου*) und handelingen van Paulus. Die erstere dieser Schriften soll eine tendenziöse Nachbildung der letzteren gewesen sein. Auf sie wird im wesentlichen der auf Petr. und Philippus bezügliche geschichtliche Stoff mit Ausnahme der Reden 2 14ff. 3 11ff. und der Erzählung K. 4 zurückgeführt. Aus den Paulus-Akten soll schon die Notiz über Barnabas 4 36f. stammen. Dann werden Elemente der Erzählungen über Stephanus, über die Bekehrung des Paul. und über die antiochenische Gemeinde auf sie zurückgeführt. Endlich wird sie als Grundlage für den Bericht von K. 13 an (mit Ausnahme des Berichts über den Apostelkonvent 15 1–33) betrachtet. In dieser Quellenschrift soll schon verarbeitet gewesen sein der lukanische Reisebericht, die Grundlage unserer „Wirstücke", eine Reise des Paul. von Troas nach Rom darstellend. Von diesem Reiseberichte soll der Vf. der AG. keine direkte Kenntnis mehr gehabt haben.

Sorof, Entstehung der AG. 1890, dagegen identifiziert den Vf. der AG. mit dem Schreiber der Wirstücke, als den er Timotheus vermutet. Er betrachtet diesen nur als den Überarbeiter einer älteren Schrift, der eigentlichen Lukas-Schrift, der Fortsetzung des 3. Evang.s[1]. Aus dieser, die den Zweck hatte ein Bild von der Entwicklung der Heidenmission von Jerus. aus über Antiochia nach Rom mit besonderer Hervorhebung der Person des Paul. zu geben, sollen (abgesehen von den Anfangsworten 1 1f.) die Notizen 2 46.

1. Vgl. die in diesem Punkte übereinstimmende Ansicht von Gercke, Hermes 1894 S. 373 ff.

$4_{33-37}$, die Stephanus-Geſchichte $6_{1-8_2}$, der Bericht über Antiochia $11_{19-30}$ und der Grundbeſtand des Berichtes von K. 13 an ſtammen. Der bearbeitende Timotheus aber habe einerſeits in den Anfangsteil dieſer Lukas-Schrift Stücke einer Petrus-Quelle, andrerſeits in den Bericht über die Reiſen des Paul. ſeine perſönlichen Erinnerungen eingefügt und auch ſonſt redaktionelle Bemerkungen hinzugetan.

Eine neue Quellenhypotheſe hat dann Spitta in ſeinem Werke: die AG., ihre Quellen und deren geſchichtlicher Wert, 1891, durchgeführt. Er verfolgt durch die ganze AG. zwei Quellenſchriften: eine ältere (A), welche die Wirſtücke einſchloß, und eine jüngere (B). Ein Redaktor habe beide zuſammengefügt und mit kleinen Zuſätzen verſehen. Beide Quellen ſollen zum großen Teile über dieſelben Ereigniſſe berichtet haben. Daraus erklären ſich manche Parallelerzählungen in der AG. (z. B. in K. 4 u. 5) und andrerſeits viele innere Inkongruenzen des Berichtes (z. B. über das Pfingſtereignis, über Stephanus, über die Bekehrung des Paul.), wo nämlich der Red. die parallelen Stücke der beiden Quellen in einander geſchoben hat. Die beiden Quellen ſollen nun einen ſehr verſchiedenen Charakter gehabt haben. Die wahrſcheinlich von dem Paulus-Gefährten Lukas ſtammende (vgl. S. 312) Quelle A wird als höchſt wertvoller und glaubwürdiger Bericht betrachtet. Aus ihr ſtammen namentlich auch die großen Reden. Die Quelle B dagegen ſoll den ungeſchichtlichen Niederſchlag der volkstümlichen Tradition darbieten mit großer Neigung zum Wunderbaren. Auf ſie werden alle Wundererzählungen zurückgeführt. In A werde konſequent dargeſtellt, wie Paul. bei ſeiner Miſſion in den jüd. Synagogen Anknüpfung geſucht habe, aber überall von dem Haſſe der Juden verfolgt worden ſei, während ihm die röm. Behörden mannigfachen Schutz angedeihen ließen. In B dagegen trete die Feindſchaft der Juden gegen Paul. hinter die der Heiden zurück. In A erſchienen Paul. und das Heidenchriſtentum als weſentlich ſelbſtändig den Urapoſteln und dem Judenchriſtentum gegenüber. In B dagegen erſchienen die Urapoſtel als Vertreter einer univerſaliſtiſchen Anſchauung und als Urheber der Heidenmiſſion und erſcheine das Heidenchriſtentum als weſentlich beeinflußt durch das Judenchriſtentum. Vgl. die zuſammenfaſſende Charakteriſtik der Quellen S. 285 ff.

Dieſe Spittaſche Quellenhypotheſe hat Joh. Weiß StKr 1893 S. 480 ff. inſofern modifiziert, als er nachzuweiſen ſucht, in K. 1–5 ſei nur die Quelle B bearbeitet. In den mittleren Kapiteln der AG. findet er eine Verbindung von Stoffen aus dieſer judenchriſtlichen Quelle und der helleniſtiſchen Quelle A; ſo auch in der Geſchichte vom Apoſtelkonvente K. 15, welche Spitta der Quelle B zuweiſt. Für die zweite Hälfte der AG. nimmt er nur die Quelle A an (Abſicht d. AG. S. 38; vgl. auch den Art. „Literaturgeſchichte d. NT." in RGG).

Umgeſtaltet iſt Spittas Hypotheſe auch durch Jüngſt, die Quellen der AG. 1895. Auch nach ihm ſetzt ſich die AG. weſentlich aus zwei Quellen zuſammen. Die eine (A), welche die Wirſtücke einſchließt, zieht ſich durch das ganze Buch hindurch. Im erſten Teile iſt ſie vom Redaktor zuſammengearbeitet mit einer zweiten Quelle (B), die identiſch ſein ſoll mit einer ebioniti-

ſchen Quelle im 3. Evang. Aber nicht nur geſchieht die Verteilung der einzelnen Stücke an die beiden Quellen oft anders als bei Spitta. Sondern namentlich ſucht Jüngſt auch zu begründen, daß der Red. die zerriſſenen Stücke der Quelle B ſehr erheblich durch einander geworfen hat. So ſoll z. B. in der Quelle die Erzählung von der wunderbaren Befreiung des Petr. und ſeinem Weggang aus Jeruſalem $12_1-_{23}$ der Erzählung von den Reiſen des Petr. und ſeiner Heidenbekehrung $9_{32}-10_{48}$ vorangegangen ſein. Hierauf ſoll die Erzählung von der Bekehrung Samariens und der des Anthiopen $8_5-_{40}$ gefolgt ſein und dann die Rechtfertigung der Heidenmiſſion in Jer. $11_1$f., wobei ſich an die Rede des Petr. $11_4-_{17}$ gleich die Jakobus-Worte $15_{13}-_{20}$ ſchloſſen. Dann ſoll $9_{31}$ den Schluß der Quelle gebildet haben. Im zweiten Teile der AG., von K. 13 an, ſoll der Red. (abgeſehen von den verſprengten B-Stücken $13_{40}$f. und $15_{13}-_{20}$) nur noch die Quelle A bearbeitet haben, zu der er, wie zu den Quellenſtücken des erſten Teiles, viele kleine Zutaten hinzugefügt hat. In K. 11–15 ſoll er auch die urſprüngliche Reihenfolge dieſer A-Stücke verſchoben haben. Namentlich ſoll die Diskuſſion zwiſchen den Antiochenern und Jeruſalemiten über die Geſetzesfrage $15_1-_{4.\ 30a.\ 32-35}$ gleich auf den Bericht über die Begründung der antiochen. Gemeinde $11_{19}-_{26}$ gefolgt und der Erzählung von der Miſſionsreiſe des Barnabas und Paul. $13_1$ff. vorangegangen ſein.

Hilgenfeld hat in einer Serie von Aufſätzen in der ZwTh 1895 und 1896 ſeine quellenkritiſche Beurteilung der AG. zuſammenhängend dargelegt. Nach ihm hatte der Vf. der AG. drei Vorlagen. Eine die Entwickelung der Urgemeinde darſtellende judenchriſtliche Quellenſchrift (A), die man *πράξεις Πέτρου* nennen kann, iſt in $1_{15}-5_{42}$ ausgeſchrieben. Aus ihr ſtammen auch die ſpäteren Stücke $9_{31}-_{43}$. $11_2$ ($\beta$-Text). $12_1-_{23}$. Eine zweite, im Sinne des helleniſtiſchen Judenchriſtentums verfaßte Quellenſchrift (B), *πράξεις τῶν ἑπτά*, hat die Grundlage für K. 6–8 gebildet; eine dritte (C), *πράξεις Παύλου*, die Grundlage für K. 9–28. Für den Red. bildete die Bearbeitung dieſer dritten Quelle die Hauptaufgabe. Er wollte das Tun des Paul. durch den Vorgang des Petr. und die ausdrückliche Anerkennung ſeitens der Urapoſtel, auch durch die Unempfänglichkeit der Juden, rechtfertigen. Zu dem Zwecke hat er nicht nur kleinere redaktionelle Zuſätze gemacht, ſondern auch größere Epiſoden eingefügt, z. B. $10_1-11_{26}$ u. $15_7-_{21}$. Andrerſeits hat er zu demſelben Zwecke der Paulus-Geſchichte die Geſchichte von der Entſtehung der Urgemeinde nach der Quelle A vorangeſtellt. Zur Vermittelung des aus den Petrus- und des aus den Paulus-Akten ſtammenden Berichtes diente ihm die Wiedergabe der Helleniſten-Quelle. In ſeiner Ausgabe der Acta, 1899, p. 257ff. (vgl. auch ZwTh 1898 S. 619ff.) hat Hilgenfeld noch hinzugefügt, daß er den Vf. der Quelle C für identiſch hält mit Lukas, dem Autor ad Theophilum, dem Vf. des dritten Evangeliums.

C. Clemen, der früher in ſeiner: Chronologie der paulin. Briefe, 1893, und in StKr 1895 S. 297ff. eine ſehr komplizierte Quellentheorie vorgelegt hatte, beſchränkt ſich jetzt in: Paulus I, 1904, S. 169ff. (vgl. auch: die AG. im Lichte der neueren Forſchungen 1905, S. 24ff.) auf die Unter-

ſcheidung von zwei Quellen, von denen die eine, in den erſten 11 Kapp. benutzte, nur an einigen Stellen, beſ. bei 7 58ff. u. 11 19, deutlicher hervortrete, während die im zweiten Teil benutzte beſſer erkennbar ſei.

Harnack (III S. 131 – 187) endlich unterſcheidet im erſten Teile der AG 3 verſchiedene Quellen. Aus einer cäſareenſiſch-jeruſalemiſchen Quelle A leitet er her die Stücke 3 1 – 5 16. 8 5 – 40. 9 31 – 11 18. 12 1 – 23. Die „enthuſiaſtiſche“ (S. 149), aber im großen und ganzen zuverläſſige und folgerichtige Geſchichtsüberlieferung dieſer Quelle gehe wahrſcheinlich auf den Evangeliſten Philippus und ſeine Töchter (AG 21 8f.), zum Teil (K. 12) auch auf Markus zurück. Sie habe wahrſcheinlich in mündlicher Kunde, die aber zum Teil durch Schriftliches unterſtützt wurde, beſtanden (S. 185). Aus einer Quelle B von nicht beſtimmbarer Herkunft leitet er her die Abſchnitte K. 2 u. 5 17 – 42, eine minderwertige, verworrene Parallelüberlieferung zu den Anfangserzählungen der Quelle A. Aus einer dritten, antiocheniſch-jeruſalemiſchen Quelle, die wahrſcheinlich auf Silas zurückgehe, leitet er her die Abſchnitte 6 1 – 8 4. 11 19 – 30. 12 25 – 15 35. Dieſe mannigfaltigen Überlieferungen ſeien wahrſcheinlich mündlich, aber durch ſchriftliche Aufzeichnungen unterſtützt geweſen. Für den zweiten Teil der AG. aber nimmt Harnack keine beſondere Quelle an, ſondern identifiziert den Vf. der AG. mit dem Autor der Wirſtücke.

## B. Beurteilung des Quellenproblems.

Um ein ſelbſtändiges Urteil über das Quellenproblem zu gewinnen, ziehen wir die wichtigſten Gründe, die für und wider das Benutztſein einer oder mehrerer Quellen in der AG. geltend gemacht werden, in betracht. Sie betreffen 1) den ſchriftſtelleriſchen Charakter der AG., 2) die geſchichtliche Glaubwürdigkeit ihrer Mitteilungen, 3) Unſtimmigkeiten in ihr.

1. Am leichteſten wäre eine Quellenbenutzung in der AG. nachzuweiſen, wenn ſich einzelne Partieen in ihr durch ihren ſprachlichen und übrigen ſchriftſtelleriſchen Charakter deutlich von den anderen Teilen abhöben. In der Tat tragen einzelne Partieen ihr beſonderes Gepräge: einerſeits am Anfang die breit und mit ſichtlicher Freude an Wundern und Ekſtaſen ausgeführte Schilderung von Vorgängen in der Urgemeinde und die Petrus-Reden mit ihrer ſteten Bezugnahme auf altteſtamentliche Weisſagungsworte und mit mancherlei hebraiſierenden Wendungen; andrerſeits im zweiten Teile die Erzählungen über die Reiſen des Paulus mit ihren knappen Aufzählungen der Reiſeſtationen, mit ihrer beſonders in K. 27 u. 28 gehäuften Anwendung ſchiffahrtstechniſcher Ausdrücke (vgl. die Zuſammenſtellung bei Harnack I S. 59 Anm. 2) und beſonders mit dem auffallenden „Wir“. Man hat die Annahme, daß die Petrus-Geſchichten und Petrus-Reden des erſten Teils oder daß die Wirſtücke aus einer Quelle geſchöpft ſeien, immer in erſter Linie durch Hinweis auf die nachweisbaren Singularitäten des ſprachlichen Charakters dieſer Abſchnitte zu begründen geſucht.

Aber dieſe Begründung iſt nicht ſtichhaltig, weil die ſprachlichen Beſonderheiten jener Abſchnitte weit überwogen werden durch die große Einheitlichkeit

des literarischen Charakters des ganzen Buches, die sich auch auf jene Abschnitte miterstreckt. Früher haben schon besonders A. Klostermann, Vindiciae luc. p. 46ss.; Th. Vogel, Zur Charakteristik des Lk. nach Sprache und Stil ²1899; J. Hawkins, Horae synopticae, Oxf. 1899 p. 140ff. die lexikalische und stilistische Verwandtschaft der Wirstücke mit dem übrigen Inhalt der AG. nachgewiesen. Jetzt hat Harnack in sehr eingehenden neuen Untersuchungen (I S. 28–60; IV S. 1–15) gezeigt, daß die Wirstücke wirklich in charakteristischer Weise den lukanischen Sprachgebrauch und Stil an sich tragen. Er hat diesen sprachlichen Beweis für die Einheitlichkeit der AG. dann noch verstärkt durch den Nachweis, daß sich auch übrigens in der AG. einschließlich der Wirstücke ein gleichartiger Interessenkreis des Vf.s, besonders ein Interesse für Medizinisches sowie für pneumatische Vorgänge und für Wunder (I S. 122–137; III S. 111–130), und eine gleichartige Behandlung der Zeitangaben, Ortsbestimmungen und Personen (III S. 21–110) wahrnehmen läßt. Wenn einige Partieen in dem Buche, wie die Petrus-Reden und die Berichte über die Seereisen des Paulus, neben dieser charakteristischen lukanischen Art doch auch eine besondere Stilfärbung zeigen, so habe man hieraus nicht gleich auf eine Quellenbenutzung zu schließen, sondern vielmehr nur auf die stilistische Kunst des Autors, der seinen Stil je nach dem Inhalt seiner Erzählungen und ihrem geographischen Schauplatz zu modifizieren verstand (I S. 74f. III S. 131f.).

Aber so wertvoll auch der Nachweis der großen schriftstellerischen Einheitlichkeit der AG. ist und so gewiß es richtig ist, daß es keine sprachlichen und stilistischen Stützpunkte für eine Unterscheidung verschiedener Quellenbestandteile in der AG. gibt, so wenig kann durch diesen Nachweis die Möglichkeit, daß der Vf. dennoch schriftliche Quellen verwertet hat, ausgeschlossen werden. Ausgeschlossen ist nur, daß er die etwa benutzten Quellen mechanisch ausgeschrieben hat. Nicht ausgeschlossen ist eine solche Quellenbenutzung, bei welcher er das aus Quellen entnommene Material sich schriftstellerisch zu eigen gemacht hat, ihm den Stempel seines eigenen Stils und seiner eigenen Interessen aufprägend. Nun zeigt der Vergleich des Lukas-Evangeliums mit den beiden ersten Evangg., wie geschickt der Vf. aus dem Stoff verschiedener Herkunft: aus dem Geschichtsberichte des Mk, der Spruchsammlung und anderweitigen Überlieferungen, ein Ganzes von durchaus einheitlichem literarischen Charakter geformt hat. Er ist dabei mit dem ihm überlieferten Stoff verschieden verfahren (vgl. Harnack I S. 60–75). Die geschichtlichen Erzählungen hat er zum Teil nur leicht, zum Teil aber recht erheblich umgeformt. Die Sprüche Jesu hat er im großen und ganzen treuer wiedergegeben. Aber nie hat er seine Quelle rein mechanisch ausgeschrieben. Als charakteristische Probe dafür, wie er manchmal bei wesentlich genauer Wiedergabe des Gedankengehalts doch die Form seines Quellenberichts frei umgestaltet und seiner eigenen Stilweise assimiliert hat, sei die Erzählung von der Stillung des Seesturms angeführt.

| Mk 4 35–40 | Lk 8 22–25a |
|---|---|
| 35. *Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.* | 22. *Ἐγένετο δὲ ἐν μίᾳ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης· καὶ ἀνήχθησαν.* |
| 36. *καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα δὲ πλοῖα ἦσαν μετ' αὐτοῦ.* | |
| 37. *καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου, καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.* | 23. *πλεόντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσεν· καὶ κατέβη λαῖλαψ ἀνέμου εἰς τὴν λίμνην, καὶ συνεπληροῦντο καὶ ἐκινδύνευον.* |
| 39. *καὶ ἦν αὐτὸς ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων· καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;* | 24. *προσελθόντες δὲ διήγειραν αὐτὸν λέγοντες· ἐπιστάτα ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα.* |
| 40. *καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ· σιώπα, πεφίμωσο· καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.* | *ὁ δὲ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ τῷ κλύδωνι τοῦ ὕδατος· καὶ ἐπαύσαντο καὶ ἐγένετο γαλήνη.* |
| 40. *καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τι δειλοί ἐστε οὕτως; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;* | 25. *εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν;* |
| 41. *καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούει;* | *φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασαν, λέγοντες πρὸς ἀλλήλους· τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῷ ὕδατι καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ;* |

Die spezifisch lukanischen Begriffe und Wendungen, die Lk hier in den wiedergegebenen Markus-Text hineingebracht hat, sind durch gesperrten Druck hervorgehoben. V. 22. Das *ἐγένετο δὲ* mit folgendem *καὶ* und Verbum finitum ist lukanisch (Lk 5 1. 9 28. AG 5 7). Der hebraisierende Gebrauch von *ἐγένετο* mit folgendem Verbum finitum oder Infinitivsatze ist bei Lk ungemein beliebt, während er bei Mt und Mk nur ganz selten vorkommt. — *μία τῶν ἡμερῶν* findet sich nur noch Lk 5 17. 20 1. 17 22. — *λίμνη* kommt nur noch vor Lk 5 1f. 8 33 und einige Male am Schluß der Apk (*λίμνη τοῦ πυρός*). — *ἀνάγεσθαι* vom Abfahren mit dem Schiffe findet sich nur bei Lk (4 mal) und in der AG. (17 mal). — V. 23. *ἀφυπνοῦν* im NT nur an u. St. — *συμπληροῦν* nur noch Lk 9 51. AG 2 1. — *κινδυνεύειν* nur noch AG 19 27. 40 und I Kor 15 30. — V. 24. *ἐπιστάτα* ausschließlich lukanisch. — *κλύδων* im NT nur noch Jak 1 6. — *παύεσθαι* außer in den Briefen nur Lk 5 4. 11 1. AG 5 42. 6 13. 13 10. 20 1. 31. 21 32. — In den 3 Versen Lk 8 22–24 finden sich 9 Lukanismen. Daß Lk zu diesen Änderungen durch eine Schwerfälligkeit oder Ungebräuchlichkeit der Ausdrucksweise des Mk veranlaßt worden

wäre, kann man nicht sagen. Sein hebraisierender Beginn der Erzählung ist minder flüssig als der einfache Satz Mk 4 35. Und am Schlusse von Lk 8 23 ist das *συνεπληροῦντο* entschieden härter als das *γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον* Mk 4 37. Auch in Lk 8 25 sind die hier nicht spezifisch lukanisches Gepräge tragenden Änderungen des Markus-Wortlauts offenbar nicht durch Härten der Markus-Diktion veranlaßt. Lk. hat die Frage Mk V. 40: *πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;* abgeändert in: *ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν;* Aber in 12 56 hat auch er die Frageform: *πῶς οὐ δοκιμάζετε;* Er hat das *φοβεῖσθαι φόβον μέγαν* von Mk V. 41 abgeändert; aber er selbst hat die gleiche Wendung in 2 9. Man hat alle diese Abwandlungen des Markus-Textes gewiß nicht aus einer bewußt auf Stilverbesserung gerichteten Absicht zu erklären, sondern als eine unwillkürlich eingetretene Übersetzung in den eigenen Sprachgebrauch bei gedächtnismäßiger Wiedergabe des Markus-Berichtes.

Eine einzige solche Stelle, an der sich deutlich feststellen läßt, wie sehr der Vf. dem nach einer schriftlichen Quelle wiedergegebenen Stoff seinen eigenen schriftstellerischen Stempel aufgeprägt hat, genügt zum Beweise dafür, daß man aus der schriftstellerischen Einheitlichkeit der AG. schlechterdings nicht schließen darf, der Vf. könne keine schriftlichen Quellen benutzt haben. In welcher Weise ihm solche Quellen etwa zur Verfügung gestanden haben, wissen wir nicht. Es liegt nichts unwahrscheinliches in der Annahme, daß er auch bei der Komposition der AG. seine Quellenschrift oder -schriften nur auf Grund seiner Erinnerung an früheres Lesen oder Vorlesenhören benutzen konnte. Dann aber war es nur natürlich, daß er sie stilistisch wesentlich umgestaltete und daß er bei ihrer Wiedergabe auch übrigens seine eigenen Anschauungen und Interessen mannigfach mit zum Ausdruck kommen ließ. Das gilt auch mit Bezug auf sein medizinisches Interesse[1].

Gegen diese Möglichkeit, daß er speziell in den Wirstücken des zweiten Teiles einen Quellenbericht frei, mit formeller Assimilation an seine eigene schriftstellerische Art wiedergegeben hat, spricht auch nicht entscheidend die Er-

1. Auf die Spuren dieses medizinischen Interesses legt Harnack (I S. 10–13. 123ff. IV S. 15f.) im Anschluß an Hobart (The medical language of St. Luke, Dublin 1882) besonderes Gewicht, weil sie ihm in Verbindung mit der Stelle des Wirberichts AG 28 8–10, wo sich der Berichterstatter indirekt selbst als Arzt kundgebe, die Identität des Vf.s des ganzen Buches mit dem Wirberichterstatter deutlich zu beweisen scheinen. Aber in 28 8–10 ist keineswegs deutlich ausgedrückt, daß der Schreiber des Wirberichts auf Malta als Arzt fungiert hatte und in dieser Eigenschaft mit Paul. zusammen Ehrungen erfuhr (s. zu d. St.). Spuren des medizinischen Interesses kann man auch nicht mit Recht in den kleinen Modifikationen finden, mit denen der dritte Evangelist die Heilungs-Geschichten des Mk. wiedergibt (Lk 4 35. 38. 5 12. 18. 6 6. 8 27. 43. 55. 9 38ff. 22 50f.). Als etwaige Spuren kommen nur in Betracht die bestimmten medizinisch-technischen Ausdrücke, mit denen der Vf. d. AG. in der Tat Krankheiten und Heilungsprozesse zu bezeichnen weiß (besonders 3 7f. 9 18. 40. 13 11. 16 16. 28 6. 8; vielleicht auch 1 18). Dieser Gebrauch medizinisch-technischer Ausdrücke steht aber in Analogie zu seinem ungemein gewandten Gebrauch schiffahrtstechnischer Ausdrücke in den Partieen, wo er von den Seereisen des Paul. berichtet (16 11. 20 13–16. 21 1–7. 27 1–28 13). Man kann aus jenen medizinischen Ausdrücken so wenig auf den ärztlichen Beruf des Vf.s schließen, wie aus diesen schiffahrtstechnischen auf seinen Schifferberuf. Vgl. P. W. Schmidt, De Wette-Overbecks Werk zur AG. 1910, S. 6–18; Wendland S. 335[2].

wägung, daß der Vf. bei solcher formellen Umprägung das für seine reproduzierende Feder unpassend gewordene „Wir" des Quellenberichtes nicht würde stehen gelassen haben. Gewiß, aus Zufall und Nachlässigkeit hätte er es nicht stehen gelassen. Aber er konnte es auch mit bestimmter Absicht aus seiner Quelle übernehmen. Wenn er es mit einer Quellenschrift zu tun hatte, deren Vf. sich durch das „Wir" stellenweise als Reisebegleiter des Paulus kennzeichnete, so konnte sich ihm eben diese wichtige Tatsache und der Umfang, in dem sie vorlag, sehr fest ins Gedächtnis geprägt haben und er konnte geflissentlich diesen eigentümlichen Zug seines Quellenberichtes wiedergeben, nicht um dadurch fälschlich sich selbst als Reisebegleiter des Paul. auszugeben, wohl aber um anzuzeigen, daß er eben den Bericht eines Reisebegleiters darbiete. Eine interessante Analogie zu den Wirstücken der AG., wenn dieselben nach einer Quelle wiedergegeben sind, bilden in den Büchern Esra und Nehemja die Abschnitte Esr $7_{27}-9_{15}$. Neh $1_1-7_5$. $12_{31}$. $13_4-31$, wo gleichfalls die Erzählung im Anschluß an einen aufgenommenen Quellenbericht unvermittelt in die erste Person übergeht.

Zusammenfassend ist zu sagen: aus der Beobachtung des schriftstellerischen Charakters des Buches ergeben sich keine sicheren Stützpunkte *für* die Behauptung einer Quellenbenutzung in der AG., aber auch keine entscheidenden Gründe *gegen* sie. Wie Harnack in der ersten Hälfte der AG. trotz der von ihm so stark betonten literarischen Einheitlichkeit des Buches verschiedene Quellenberichte unterscheidet und auch Anzeichen dafür findet, daß dieselben zum Teil von schriftlichen Aufzeichnungen unterstützt waren, so bleibt auch mit bezug auf die zweite Hälfte des Buches die Quellenfrage trotz dieser literarischen Einheitlichkeit ein offenes Problem.

2. Kann man durch Prüfung der *geschichtlichen Glaubwürdigkeit* des Inhalts der AG. eine deutlichere Entscheidung in betreff der Quellenfrage gewinnen?

Für den ersten Teil der AG. kommt eine Schlußfolgerung dieser Art kaum ernstlich in betracht. Wenn man anderweitige sichere Anzeichen für eine Quellenbenutzung etwa in den Petrus-Geschichten oder Philippus-Geschichten hätte, so könnte man daraus ein gutes Vorurteil für die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieser quellenmäßigen Stücke herleiten. Obgleich auch dieses Vorurteil recht unsicher bliebe; denn auch die benutzten Quellen konnten schon sekundär und trübe sein. Umgekehrt aber aus der anscheinenden Glaubwürdigkeit dieser Stücke ohne Hinzukunft anderer Gründe auf ihre Herkunft aus einer schriftlichen Quelle zu schließen, ist unmöglich. Denn auch mündliche Überlieferungen, die dem Vf. direkt oder indirekt von beteiligten Personen oder Zeugen zugegangen waren, konnten gut sein. In Wirklichkeit kann man mit bezug auf die die Urgemeinde und ihre erste Weiterentwicklung betreffenden Abschnitte sowenig von Glaubwürdigkeit wie von Unglaubwürdigkeit im allgemeinen reden. Sie stellen ein eigentümliches Gemisch dar von Überlieferungen, die einen an sich glaubwürdigen Charakter tragen, und von solchen Geschichten oder Einzelzügen, welche den Eindruck des Legendären machen.

Größere Bedeutung hat die Argumentation von der Glaubwürdigkeit

oder Unglaubwürdigkeit des Inhaltes aus, wenn es sich beim zweiten Teil der AG. um die Frage handelt, ob der Vf. der AG. in den Wirstücken von seinen eigenen Erlebnissen in der Begleitung des Paul. erzählt oder den Bericht eines Anderen wiedergibt. In dem ersteren Falle wäre er nicht nur mit Paul. selbst und den wichtigsten Gemeinden des Paul. genau bekannt gewesen, sondern hätte er in der Begleitung des Paul. auch viele Persönlichkeiten der Urgemeinde kennen gelernt: den Silas (15 22. 40), den Evangelisten Philippus (21 8ff.), den Herrnbruder Jakobus (21 18ff.), die ihm über die ersten Vorgänge, Zustände und Entwicklungen der Urgemeinde Authentisches berichten konnten. Man dürfte also annehmen, daß sein Bericht sowohl über die Urgemeinde als auch über Paulus und sein Missionswerk durch große Glaubwürdigkeit ausgezeichnet wäre. Andrerseits darf man dann, wenn der Inhalt der AG. eine solche Glaubwürdigkeit, wie sie bei ihrer Abfassung durch einen zeitweiligen Reisebegleiter und Missionsgenossen des Paul. zu erwarten wäre, vermissen läßt, die Schlußfolgerung ziehen, daß der Vf. der AG. nicht mit dem ursprünglichen Wirberichterstatter identisch sein kann. Dieses Argument haben nun in der Tat die Kritiker der neueren Zeit meist als durchschlagend gegen die traditionelle Auffassung von der Identität des Vf.s mit dem Wirberichterstatter betrachtet. Sie erkennen zwar an, daß im zweiten Teile der AG. nicht nur die eigentlichen Wirstücke, sondern daneben auch viele andere Partieen einen schlichten, sachlichen, durchaus glaubwürdigen Bericht bieten, wie er wohl von einem beteiligten Augen- und Ohrenzeugen geliefert sein könnte. Aber sie finden in nächster Verbindung mit diesen glaubwürdigen Nachrichten andere Mitteilungen, welche als unglaubwürdig erscheinen, teils wegen ihrer Wunderbarkeit (z. B. die Szene in dem Kerker zu Philippi 16 25–34), teils wegen ihres Widerspruchs zu ausdrücklichen Angaben des Paul. (besonders die Angaben über die beiden Reisen des Paul. nach Jerusalem 9 26–30. 11 30 und über das Aposteldekret 15 22ff.), teils wegen ihrer Unvereinbarkeit mit den aus den paulinischen Briefen erkennbaren Anschauungen und Grundsätzen des Paul. (so die Mitteilungen über die Beschneidung des Timotheus 16 3, über die regelmäßigen Versuche des Paul., zuerst die Juden für das Evangelium zu gewinnen 13 14ff. 14 1 u. ö., und über die Beteiligung des Paul. an Nasiräatszeremonien 21 23ff.), teils wegen sonstiger innerer Unwahrscheinlichkeit (so die Szene vor dem Synedrium 23 1–9 und die Verhandlung des Paul. mit der Judenschaft in Rom 28 17ff.). Diesem ganzen Sachverhalt werde am besten gerecht eine Quellenhypothese, gemäß welcher der Vf. die Wirstücke und auch anderes wertvolles Material aus den Aufzeichnungen eines Reisegefährten des Paul. übernommen, aber von sich aus minderwertige, nicht auf ursprünglicher Kenntnis der Personen und Zustände beruhende Erzählungen oder Ausführungen hinzugefügt hätte.

Allein eine derartige Argumentation ist sehr unsicher. Die Urteile darüber, was als geschichtlich-glaubwürdig gelten kann und was nicht, gehen oft weit auseinander. Vieles, was den durch die Tübinger Kritik beeinflußten Theologen als unvereinbar mit den Aussagen der echten Paulus-Briefe und deshalb als offenbar ungeschichtlich erschien, wie die Darstellung des Apostelkonvents

oder die Mitteilungen über die Teilnahme des Paul. am Synagogalkult und an zeremonialgesetzlichen Verrichtungen, wird von anderen Kritikern, denen man sonst Unbefangenheit des Urteils nicht absprechen kann, für ganz wohl vereinbar mit den Anschauungen und Äußerungen des Paul. gehalten. Die Ausführungen Harnacks IV S. 21–65 sind in dieser Hinsicht besonders lehrreich. Aber auch zugegeben, daß sich einige oder viele Mitteilungen in der AG. als sicher unrichtig erweisen lassen, so ist es doch ganz unmöglich genau die Grenze zu ziehen, wieviel Unrichtigkeit und welche Art von Unrichtigkeit einem zeitweiligen Reisegenossen des Paul. zugetraut werden kann. Daß auch einem solchen Gefährten des Paul. bei seiner späteren geschichtlichen Darstellung einige Unrichtigkeiten mit unterliefen, ist nur natürlich. Er kann auch bei den Teilen seines Berichtes, in denen er im großen und ganzen Selbsterlebtes erzählte, doch nicht alles einzelne unmittelbar als Augen- und Ohrenzeuge miterlebt haben. Und auch da, wo er als Augen- und Ohrenzeuge erzählte, konnte er selbst die Vorgänge mangelhaft aufgefaßt haben, wichtige Züge übersehend, andere unwillkürlich hinzudichtend, das Natürliche schnell zum Wunderbaren steigernd. Er konnte auch bei seiner späteren Darstellung optima fide die Ereignisse so zurechtstutzen, daß der Hauptsinn, den er in ihnen fand, möglichst deutlich herausspränge, während er durch solche Zustutzung tatsächlich ihre rechte geschichtliche Art und Bedeutung verwischte. Nun aber gar bei den Teilen seines Berichtes, die er lediglich nach der Überlieferung Anderer geben konnte! Wenn er auch als zeitweiliger Begleiter des Paul. die besten Gelegenheiten gehabt hatte, bei Paul. selbst und bei urapostolischen Persönlichkeiten, in den paulinischen Gemeinden und in der jerusalemischen Gemeinde authentisches Material für eine Geschichte der Christenheit im apostolischen Zeitalter zu sammeln, – hat er diese Gelegenheiten benutzt, als sie sich ihm boten? Stand ihm schon damals, als er mit Paul. zusammen reiste, die historiographische Absicht fest, die er vielleicht erst sehr viel später ausgeführt hat? War er nicht vielleicht zu der Zeit, als er sein Geschichtswerk verfaßte, mit bezug auf die Geschichte der Urgemeinde und auf die Vorgeschichte des Paul. vor seiner hellenischen Mission auf ganz elementare Überlieferungen angewiesen, die er wesentlich mit eigener Phantasie lebendig auszugestalten suchen mußte?

Wegen solcher Erwägungen muß man das Urteil, daß durch den vielfach unglaubwürdigen Inhalt der AG. die Abfassung des Buches durch den Wirberichterstatter selbst, einen zeitweiligen Reisegefährten des Paul., ausgeschlossen werde, vorsichtig zurückhalten. Aus der Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit des Inhalts der AG. lassen sich keine irgendwie sicheren Folgerungen mit bezug auf die Quellenbenutzung in dem Buche ziehen. Nur wenn man anderweitige deutliche Indizien für eine Quellenbenutzung hätte, könnte die Rücksicht auf den verschiedenen Grad der Glaubwürdigkeit verschiedener Partien der AG. etwa zur Unterstützung und Bestätigung der Quellenscheidung dienen.

3. Finden sich in der AG. solche Unstimmigkeiten, störende Unter-

brechungen ursprünglicher Zusammenhänge, Widersprüche, Mißdeutungen, welche zur Aufstellung einer Quellenhypothese zwingen?

Selbstverständlich darf man nicht alle kleinen Unklarheiten und Unebenheiten der Darstellung gleich als Anzeichen einer Quellenbenutzung, nämlich einer schlechten, unaufmerksamen Quellenbenutzung, hinstellen. Man muß immer zunächst die Möglichkeit in betracht ziehen, daß der Schriftsteller selbst sich kleine Flüchtigkeiten der Darstellung hat zu Schulden kommen lassen, z. B. wenn er 17$_5$ und 19$_{33}$ von Personen wie von bekannten redet, obwohl er dieselben vorher in seiner Erzählung nicht besonders eingeführt hat. Harnack III S. 159–178 hat eine Menge solcher kleiner Anstöße zusammengestellt und mit vollem Recht geurteilt, daß man aus der großen Mehrheit derselben keine andere Folgerung ziehen darf, als die, daß gewisse Undeutlichkeiten und Ungenauigkeiten eben zur Schreibweise des Vf.s der AG. gehören.

Aber es gibt in der AG. auch Unstimmigkeiten von größerer Bedeutung, zu deren Erklärung die Berufung auf die etwas saloppe Schreibweise des Autors nicht genügt, die vielmehr nur bei der Annahme verständlich werden, daß der Autor ein schon fest ausgeprägtes älteres Überlieferungsmaterial wiedergegeben und mit anderweitigen, innerlich nicht ganz zupassenden Überlieferungen oder eigenen Deutungen verbunden hat. Wenn solche entscheidende Anzeichen einer Quellenbenutzung gegeben sind, so gewinnen im Zusammenhang mit ihnen dann auch kleinere Auffälligkeiten und Inkongruenzen der Erzählung, die für sich allein nichts beweisen würden, eine symptomatische Bedeutung. Tatsächlich reihen sich in der AG. mannigfache solche Symptome einer Quellenbenutzung an einander und ergänzen einander. Zieht man nicht nur einzelne von ihnen, sondern ihre ganze Reihe in betracht, so wird man auf eine einfache und einheitliche Quellenhypothese hingedrängt, bei deren Annahme sich die verschiedenen Probleme, die das Buch bietet, verständlich lösen. Das zur Durchführung dieser Quellenhypothese gehörige Detail werde ich später bei den einzelnen Abschnitten der Exegese bringen und skizziere jetzt nur ihre entscheidenden Gründe und Grundzüge.

Zum Ausgangspunkt nehme ich die Stephanus-Geschichte K. 6 und 7. Fast alle Kritiker, die sich überhaupt auf eine Quellenuntersuchung einlassen, stimmen darin überein, daß hier eine besondere Überlieferung verwertet ist. Der entscheidende Grund dafür, daß man an eine schriftliche Quelle zu denken hat, scheint mir in der Rede K. 7 gegeben zu sein, nämlich insofern, als hier der leitende Gesichtspunkt, durch den ursprünglich die Auswahl des geschichtlichen Stoffes in der Rede bedingt ist und bei dem die innere Beziehung dieser geschichtlichen Mitteilungen als einer Verteidigung auf die Anklage 6$_{11}$ u. 13f. ersichtlich wird, durch einen anderen, sekundären Gesichtspunkt zurückgedrängt und undeutlich gemacht ist (s. den Exkurs beim Beginne von K. 7). Die Stephanus-Rede aber hängt fest mit der einleitenden Erzählung K. 6 und mit der Erzählung von dem Martyrium des Stephanus 7$_{54}$–8$_3$ zusammen. Auch in dieser geschichtlichen Umrahmung der Rede zeigen sich Spuren einer Quellenbearbeitung. Sie liegen vor 1) in dem Mißverhältnis, in dem die Bezeichnung des Notstandes in der jerus. Gemeinde 6$_1$f. zu den früheren idealen Schilder-

ungen des Gemeinschaftsbesitzes der Gemeindeglieder 2 44ff. 4 32ff. steht, einem Mißverhältnis, das der Vf. der AG. gewiß nicht so hart hätte hervortreten lassen, wenn er die Einleitung zur Stephanus-Geschichte wesentlich frei von sich aus, und nicht gebunden durch eine Vorlage gestaltet hätte; 2) darin, daß in 6 11 – 15 zwei verschiedene Auffassungen von der Art der Verhandlung gegen Stephanus in einander geschoben sind; 3) darin, daß sich in 7 58 – 8 3 die auf Saulus bezüglichen Mitteilungen deutlich als Einschübe in eine ältere feste Fassung der Erzählung von dem Tode des Stephanus herausheben. Vgl. die quellenkritischen Anmerkungen bei 6 1ff. 6 8ff. und 7 54ff.

Die Stephanus-Geschichte findet nun offenbar ihre ursprüngliche Fortsetzung in der Erzählung von der Begründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde in Antiochia 11 19ff. Die Anfangsworte 11 19 über die bei der stephanischen Verfolgung Versprengten knüpfen rückwärts, über den Abschnitt 8 5 – 11 18 weg, wieder an 8 1. 4, d. i. an den Schluß der Stephanus-Geschichte an. Andrerseits hat dieser Bericht über die Begründung der Gemeinde in Antiochia nach vorwärts seine deutliche Beziehung zu 13 1ff. Der Erzählung von dem Auftreten der von Jerusalem gekommenen Propheten in dieser Gemeinde 11 27f. tritt gegenüber die Erzählung von einer Kundgebung der zur dort bestehenden Gemeinde (*κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν*) gehörigen Propheten und Lehrer 13 1ff. Aus der Erkenntnis dieses Zusammenhanges ergibt sich die weitere Folgerung, daß in dem Abschnitte 11 19 – 30 die auf Barnabas und Saulus bezüglichen Glieder V. 22 – 26a und 30 gewiß nicht mit zum ursprünglichen Erzählungsbestande gehört haben. Denn in 13 1 werden Barnabas und Saulus so neben den anderen Namen aufgeführt, als wären sie bisher noch nicht als zur antiocheniſchen Gemeinde gehörig erwähnt gewesen. In der Quelle war Barnabas wohl nur indirekt als einer der Cyprier 11 20, welche zuerst auch den Hellenen gepredigt hatten, mitgemeint. Die Mitteilung über die antiocheniſche Kollekte 11 29f. (deren Ungeschichtlichkeit, sofern sie die Reise des Saulus nach Jerusalem betrifft, durch Gal 1 21 – 24 bewiesen wird) enthält nun auch insofern eine Schwierigkeit, als in dem Prophetenworte 11 28 eine große Hungersnot für die ganze Welt geweissagt wird, während bei der Erzählung über die Kollekte und ihre Überbringung einfach vorausgesetzt ist, daß die Hungersnot nur für Judäa gilt. Wenn die Notiz über die Kollekte nicht zum ursprünglichen Bestande der Erzählung gehörte und andrerseits die Erzählung 11 27f. in ursprünglicher Beziehung zu 13 1ff. stand, so findet jene Schwierigkeit in betreff der Hungersnot eine sehr einfache Erklärung. Das Prophetenwort von der bevorstehenden „Hungersnot über die ganze Welt" betraf nicht eine natürliche Kalamität, welche zu der bedeutsamen Tatsache des Vorhandenseins einer Heidenchristen-Gemeinde in Antiochia in keiner inneren Beziehung gestanden hätte; sondern es betraf einen „Hunger nach dem Worte Gottes", den der Prophet nach Analogie von Am 8 11f. vorausschaute, und zwar deshalb vorausschaute, weil er jetzt in Antiochia etwas von solchem „Hunger" bei den Heiden vor sich sah. Und diesem Worte des aus der Fremde gekommenen Propheten korrespondierte dann, was die einheimischen Propheten in Antiochia als Offenbarung verkündigten: daß aus

ihrer Mitte zwei Männer zu der von Gott gewollten Arbeit, d. h. zur Stillung des Hungers in der Heidenwelt draußen, ausgesandt werden sollten (13 1f.). Der Bearbeiter des Quellenberichtes hat den bildlichen Sinn des Prophetenwortes von der Hungersnot mißverstanden, eben deshalb aber auch den engen Zusammenhang der Erzählungen 11 27ff. und 13 1ff. verkannt und aufgelöst. Erst bei Erkenntnis des ursprünglichen Sinnes und Zusammenhanges des Prophetenwortes 11 28 tritt der innere Pragmatismus in der Geschichte von der Entstehung der Heidenmission in Antiochia ganz einheitlich hervor[1].

Auf die kleinen Einzelspuren, die in K. 13 und 14 bestätigen, daß hier ein älterer Quellenbericht bearbeitet ist, sei jetzt nicht eingegangen (s. die Anm. zu 13 16ff. 13 42ff. 14 2. 14 8ff.; auch die Auslegung zu 14 4 und 14 19–21). Zur weiteren Erkenntnis der Quellenbenutzung im großen und ganzen dient zunächst der Umstand, daß in 15 35ff. sichtlich der Erzählungsfaden von K. 13 und 14 wiederaufgenommen wird. Die Erzählung vom Apostelkonvent 15 1–33 steht wie eine Episode dazwischen. Der Schluß dieser Episode: die Angabe, daß Judas und Silas wieder aus Antiochia nach Jerus. zurückgekehrt seien (V. 33), paßt nicht zu der Fortsetzung, wo die Anwesenheit des Silas in Antiochia vorausgesetzt wird (V. 40), weshalb denn auch die sekundäre Textüberlieferung jenen Schluß abgeändert hat. Andrerseits wird in V. 35 genau so an den Wortlaut von 14 28 wieder angeknüpft, wie in 11 19 an 8 1. 4. Auch die späteren Bezugnahmen auf die Verabredung des Apostelkonvents 16 4 und 21 25 tragen denselben episodischen Charakter wie die Erzählung von dem Apostelkonvent selbst. Aber das, worauf es für unsere weitere Quellenkritik ankommt, ist nicht so sehr die Erkenntnis, daß die Erzählung 15 1–33 nicht aus derselben Quelle stammt, wie K. 13 u. 14, als vielmehr die positive Erkenntnis, daß jedenfalls, wie es sich auch mit der episodischen Erzählung vom Apostelkonvente verhalte, die Missionsgeschichte von K. 13 u. 14 wiederaufgenommen und fortgeführt wird in 15 35ff. Ebendamit sind wir nun aber schon unmittelbar zu dem Abschnitt der AG. gelangt, innerhalb dessen sich die Wirstücke befinden. Für den, der bei der Quellenkritik der AG. nicht von den Wirstücken ausgeht, sondern von den Abschnitten der ersten Hälfte der AG., die sich am deutlichsten als aus einer Quelle herstammend erweisen, stellt sich die kritische Frage mit bezug auf die zweite Hälfte der AG. nicht einfach so: sind die Wirstücke aus einer Quelle geschöpft oder von dem Vf. d. AG. auf Grund seiner eigenen Erinnerungen gegeben, – sondern so: stammt der im großen und ganzen einheitlich zusammenhängende Bericht über die hellenische Mission, die Jerusalems-Reise und die Gefangenschaft des Paul. von K. 16 an aus einer Fortsetzung der in 6 1–8 2. 11 19ff. 13 1–14 28 benutzten Quelle, worauf die enge Beziehung des Abschnittes 15 35ff. einerseits zu K. 13 u. 14 und andererseits zu K. 16 hinweist, oder muß man trotz dieser Beziehung

1. So bedeutsam mir auch die angegebene Deutung des ursprünglichen Sinnes von 11 28 erscheint, so möchte ich doch bemerken, daß von ihr die Erkenntnis des ursprünglichen Zusammenhanges des Grundbestandes von 11 19ff. mit 13 1ff. nicht abhängt. Auch Harnack III S. 133ff. anerkennt die Herkunft von 11 19ff. und K. 13 und 14 aus einer und derselben Quellenüberlieferung, obgleich er das Agabuswort nicht in bildlichem Sinne versteht.

urteilen, daß von K. 16 an die in K. 13 u. 14 verwertete Quelle nicht weiter benutzt ist?

Eine Antwort auf diese Frage kann man nicht aus den Wirstücken allein entnehmen. Diese Stücke sind jedenfalls nicht für sich allein die in Frage stehende Fortsetzung jener Quelle gewesen. Sie schließen sich weder unmittelbar an das Stück $15_{35-40}$ noch unmittelbar an den Schluß von K. 14 an. Sie stellen sich auch nicht in ihrer Umgebung als fremdartige, leicht auslösbare oder gar störende Elemente dar. Sie stehen auch nicht zu einander in solcher Beziehung, daß sie als ein ursprüngliches Ganzes betrachtet werden könnten, das jetzt durch die dazwischen geschobenen Partien zersplittert wäre. Sie sind vielmehr aufs engste verflochten mit den jetzt in der AG. sie umgebenden Erzählungsstücken. Es ist freilich gewiß nicht zufällig, daß das erste Wirstück $16_{10-17}$ in Philippi abbricht und das folgende $20_{5}$ff. in Philippi wieder einsetzt. Der Schreiber der Wirstücke wird in Philippi geblieben sein, als Paul. von dort weiterreisen mußte, und er wird später dort wieder mit ihm zusammengetroffen sein. Aber literarisch kann sich doch die Erzählung $20_{4}$ff. nicht direkt an $16_{17}$ oder $16_{40}$ angeschlossen haben. Irgendeine Vermittelung muß dazwischen gestanden haben. Hat dieselbe nun etwa ursprünglich in Aufzeichnungen des Wirberichterstatters über seine eigenen Erlebnisse zwischen seiner Trennung von Paul. in Philippi und seinem Wiederzusammentreffen mit ihm dort bestanden, oder aber in Mitteilungen über die Missionswirksamkeit des Paul. in der Zwischenzeit? Wenn man bedenkt, wie fest der Beginn des ersten Wirstückes $16_{10}$ innerlich zusammenhängt mit $16_{6}$ff., d. i. mit einer nicht den Wirberichterstatter, sondern den Paul. betreffenden Erzählung, so muß man es für wahrscheinlich halten, daß auch zwischen dem Wirstücke von K. 16 und dem von K. 20 Mitteilungen des Wirberichterstatters nicht über sich selbst, sondern über die Reisen des Paul. standen. Der ursprüngliche Zusammenhang also, zu dem die Wirstücke gehörten, wird nicht ein Tagebuch des Wirberichterstatters, sondern eine Geschichte der Mission des Paul. gewesen sein. Dann aber ist weitaus am einfachsten und natürlichsten die Annahme, daß die Wirstücke von Anfang an in wesentlich derselben geschichtlichen Umrahmung gestanden haben, mit der wir sie jetzt so fest verbunden vorfinden. Die offene Frage ist nun, ob der Vf. der AG. selbst der ursprüngliche Aufzeichner dieser Missions-Geschichte des Paul. war, in welcher er stellenweise von seinen eigenen Erlebnissen in der Begleitung des Apostels berichtete, oder ob er eine von einem Anderen, und zwar von einem zeitweiligen Reisebegleiter des Paul. aufgezeichnete Missions-Geschichte des Paul. als Quelle verwertet hat. Über diese Frage kann der Gebrauch des „Wir" in einigen Stücken und der wahrnehmbare innere Zusammenhang zwischen diesen Wirstücken und ihrer Umgebung keine Entscheidung geben. So gut der Vf. der AG., falls er selbst der Gefährte des Paul. gewesen war, streckenweise in die Erzählungsform in erster Person übergehen konnte, so gut konnte natürlich auch der Vf. der eventuell anzunehmenden Quellen-Schrift in dieser Weise von sich selbst miterzählen. Und daß im letzteren Falle der den Quellen-Bericht verarbeitende Vf. der AG. doch mit gutem Bedacht die erste Person Pluralis

in seine sekundäre Wiedergabe übernehmen konnte, wurde oben schon von uns bemerkt.

Sind nun innerhalb der Geschichte von der Mission und der Gefangenschaft des Paul. K. 16–28 irgendwelche deutliche Anzeichen dafür vorhanden, daß der Verf. der AG. hier eine Quelle benutzt hat?

Ich finde ein erstes solches Anzeichen in der Art, wie in die Erzählung von der Kerkerhaft des Paul. und Silas in Philippi $16_{16-40}$ die Episode von dem Erdbeben und der Bekehrung des Kerkermeisters $16_{25-34}$ eingefügt ist. Das entscheidende Moment ist nicht der legendäre, wunderbare Charakter der erzählten Vorgänge, sondern der Mangel eines inneren Zusammenhangs zwischen der Erzählung von diesen Vorgängen während der Kerkerhaft und der weiteren Erzählung von der Haftentlassung des Paul. V. 35 ff. Wenn der Vf. der AG. das Material zu beiden Erzählungen aus freier mündlicher Überlieferung geschöpft und selbständig in die literarische Form gebracht hätte, so würde er dieses Material auch zu einer wirklich einheitlichen Erzählung zusammengeschweißt haben. Tatsächlich aber ist die eine Erzählung lediglich äußerlich in die andere Erzählung von der willkürlichen Verhaftung und der ehrenvollen Haftentlassung des Paul. und Silas hineingeschoben und läßt sich wieder aus ihr herausheben, ohne daß dem Pragmatismus des Restes ein Eintrag geschieht (vgl. d. Anm. zu $16_{25}$). Dieser Sachverhalt findet seine natürliche Erklärung nur bei der Annahme, daß die Erzählung V. 16–24 u. V. 35 ff. schon in literarisch fixierter Ausprägung vorlag, als die legendäre Erzählung von den Ereignissen während der Kerkerhaft mit ihr verbunden wurde. Wenn wir es blos mit diesem einen Falle zu tun hätten, so würden wir etwa auch an die Möglichkeit einer nachträglichen Interpolation des Abschnittes V. 25–34 in die AG. denken können. Da wir es aber auch mit anderen Anstößen in der AG. zu tun haben, die in ihrer Gesamtheit nicht durch eine Interpolationshypothese, sondern nur durch eine Quellenhypothese zur befriedigenden Erklärung kommen, so werden wir auch in diesem Falle urteilen, daß nicht ein Späterer einen Zusatz zu dem ursprünglichen Bestande unserer AG., sondern der Vf. unserer AG. einen Zusatz zu dem ihm überlieferten Bestande eines älteren Quellenberichtes gemacht hat, – eines Quellenberichtes, zu welchem das Wirstück $16_{10}$ff. gehörte.

Ein zweites deutliches Anzeichen der Quellenbenutzung sehe ich in dem Verhältnis der Mitteilung über den Apollos $18_{25}$ zu der Erzählung von den Jüngern des Täufers in Ephesus $19_{1-7}$. Auch Apollos wird als Johannesjünger charakterisiert; aber ihm wird schon für die Zeit seiner Johannesjüngerschaft ein Unterrichtetsein in dem „Wege des Herrn" und eine „genaue Lehre mit bezug auf Jesus" zugeschrieben. Die Johannesjünger $19_{1}$ff. dagegen wissen noch nichts von der Verwirklichung der messianischen Heilszeit, die der Täufer verkündigt hatte, nicht weil sie der Botschaft von Jesus als dem erschienenen Messias nicht Glauben geschenkt, sondern weil sie diese Botschaft überhaupt noch nicht gehört hatten. Sie nehmen sie bereitwilligst auf, als Paul. sie ihnen bringt. Diese Differenz zwischen der Zeichnung des Johannesjüngers Apollos und der der Johannesjünger $19_{1}$ff. entspricht nun genau der

Differenz zwischen der sekundären und der primären Überlieferung über den Täufer in unseren Evangelien. Nach der primären, in Mt 1 1–11 und dem Logiastücke Mt 11 2–6 vorliegenden Überlieferung hat der Täufer das unmittelbar bevorstehende Kommen des Messias verkündigt, nicht aber Jesum als diesen Messias erkannt und bezeichnet, sondern nur vom Gefängnisse aus zweifelnd seine Messianität in Frage gezogen. Bei diesem Verhältnisse des Täufers zu Jesus konnte es nach dem Tode des Täufers noch solche Johannesjünger geben, wie sie in AG 19 1ff. gezeichnet sind, die von der Messianität Jesu nichts wußten. Nach der sekundären evangelischen Überlieferung aber, die in Mt 3 14. 17. Lk 1 39ff. Joh 1 29–36. 3 25–36 vorliegt, hat der Täufer von der Messianität Jesu eine offenbarungsmäßige Kenntnis gehabt und sie ausdrücklich bezeugt. Dann konnte es nachmals keine rechten Johannisjünger geben, die nicht zugleich Jünger Jesu geworden wären. Daß unser dritter Evangelist von dieser sekundären Überlieferung beeinflußt war, bezeugt seine evangelische Vorgeschichte Lk 1; und gemäß dieser Überlieferung hat er in AG 18 25 die Charakteristik des Johannesjüngers Apollos gestaltet. Wie er aber in seinem Evangelium doch auch die der primären Überlieferung entsprechende Erzählung von der Botschaft des gefangenen Täufers an Jesus wiedergegeben hat (Lk 7 18–23), weil er sie eben in seiner Quelle vorfand, so hat er in der AG. auch die zu der primären Überlieferung stimmende Erzählung von den Johannesjüngern 19 1ff. wiedergegeben. Auch sie muß er aus einem Quellenbericht übernommen haben. Denn bei freier eigener Gestaltung der Geschichte würde er das Wesen der Johannesjüngerschaft in Einklang und nicht in Widerspruch mit 18 25 charakterisiert haben. Die Bestätigung dafür, daß die Mitteilung über den Apollos 18 25, oder genauer gesagt: die Mitteilung über die Johannesjüngerschaft des Apollos, ursprünglich nicht mit der Erzählung 19 1ff. zusammengehört hat, liegt darin, daß die Gewinnung des Johannesjüngers Apollos durch Aquila und Priscilla 18 26 auf das Nichtwissen der Johannesjünger 19 1ff. um Jesus und das Christentum nicht den geringsten Einfluß hat. Der Vf. der AG. hat in 18 25 in einen älteren Bericht einen Erzählungszug hineingebracht, der zu dem ursprünglichen Verlaufe der Erzählung 18 24–19 7 nicht paßt (vgl. die Anm. zu 18 25).

Ein drittes deutliches Anzeichen der Quellenbenutzung liegt vor in dem Verhältnis der Erzählung des Paul. über seine Bekehrung 26 9–18 zu den beiden früheren Berichten über diese Bekehrung 9 1–19 u. 22 3–16. Von den verschiedenen Differenzpunkten dieser drei Berichte (s. den Exkurs hinter 9 19a unter I) kommt für unsere Frage nur der eine, aber allerdings wichtigste in betracht. Nach K. 9 u. 22 wird Paul. von dem ihm erscheinenden Christus angewiesen, nach Damaskus zu gehen, wo er weiteren Auftrag empfangen werde. Eine Offenbarung über den universalen Missionsberuf des Paul. wird dann zunächst dem Ananias gegeben (9 15f.) und durch diesen dem Paul. mitgeteilt (22 14f.). Nach 26 16–18 dagegen wird dem Paul. unmittelbar durch den sich ihm offenbarenden Christus sein Missionsberuf kundgetan, in Worten, die den nach K. 9 u. 22 von Ananias empfangenen und weitergegebenen Worten nächstverwandt sind. Dieser Differenzpunkt betrifft nun

eine für Paul. ungemein wichtige Tatsache. Paul. legt größtes Gewicht darauf, seinen Heidenmissionsberuf nicht durch Menschenvermittlung, sondern unmittelbar durch Gott und Christus empfangen zu haben (Gal 1 1. 11—17. I Kor 9 1). Wie das psychologisch möglich war, daß er in dem einen Momente der Christuserscheinung zugleich mit dem ganzen Inhalte seines Gnaden- und Glaubensevangeliums (Gal 1 11f.) auch schon die Erkenntnis seines Heidenmissionsberufes erhielt, haben wir jetzt nicht zu fragen (vgl. darüber den Exkurs hinter 9 19a unter II). Wir konstatieren nur, daß die eigene Auffassung des Paul. von seiner unmittelbar durch Christus erfolgten Berufung zum Apostel mit der Darstellung von AG 26 zusammenstimmt, dagegen mit der Darstellung in K. 9 u. 22 nicht vereinbar ist. Unter diesen Umständen kann man sich nicht bei der gewöhnlichen Erklärung beruhigen, daß der Bericht in K. 26 durch eine freie Abwandlung des ursprünglichen Berichtes in K. 9 (u. 22) zu Stande gekommen sei, indem der Vf. d. AG. das Hauptmoment der Ananiasgeschichte der Kürze halber gleich in die Christuserscheinung des Paul. hineingefügt habe. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß der Vf. durch eine solche ungenau verkürzende Wiedergabe des ursprünglichen Berichtes zufällig und unbewußt eine tatsächliche Unrichtigkeit dieses Berichtes in einem für Paul. sehr wesentlichen Punkte richtig gestellt haben sollte[1]. Sondern die Darstellung des Bekehrungs-Vorganges in K. 26 muß hinsichtlich dieses wichtigen Punktes als auf einer guten, gegenüber derjenigen von K. 9 u. 22 selbständigen Überlieferung beruhend anerkannt und der Bericht in K. 9 (u. 22) muß als sekundäre Abwandlung des primären Berichtes in K. 26 betrachtet werden. Die wertvolle Selbständigkeit dieses Berichtes in K. 26 gegenüber der Darstellung in K. 9 u. 22 zeigt sich auch in den originalen Zügen der Schilderung der Christenverfolgung des Paul. (V. 10f.) und besonders in dem Christusworte vom Stachel (V. 14). Woher stammt nun diese gute Überlieferung über die Bekehrung des Paul. in K. 26? Die Rede des Paul. vor Festus und dem König Agrippa, in der Paul. von seiner Bekehrung spricht, geht dem Wirstücke 27 1ff. unmittelbar voran und die diese Rede umrahmende Erzählung von der Appellation des Paul. an den Kaiser gehört mit der folgenden Geschichte von dem Transporte des gefangenen Paul. nach Rom fest zusammen. Es wäre willkürlich, wenn man den bedeutsamen Vorzug der Erzählung von der Bekehrung des Paul. in K. 26 vor den im Übrigen so nahe verwandten Erzählungen in K. 9 u. 22 nicht daraus erklären wollte, daß hier in K. 26 die gute Überlieferung des Wirberichterstatters vorliegt, der schon bevor er die Reise 27 1ff. mit Paul. zusammen antrat, in Caesarea anwesend und entweder selbst Zeuge der Rede des Paul. vor Festus und Agrippa gewesen war, oder dort von Ohrenzeugen oder von Paul. selbst zuverlässige Nachricht über die Rede erhalten hatte. Wäre nun der Verf. der AG. mit diesem Wirberichterstatter identisch, wie wäre es zu begreifen, daß er die von Paul. selbst erhaltene und in K. 26 in Einklang mit Paul. wiedergegebene Erzählung von der Bekehrung desselben vorher in K. 9 u. 22 hinsichtlich

1. Mit einem solchen „zufälligen Ergebnis" rechnet auch Wendland[2] S. 329.

jenes für Paul. so wichtigen Punktes umgestaltet hätte? Ihm müßte doch bei seiner Darstellung in K. 9 u. 22 die Erinnerung an die Darstellung des Vorganges durch Paul. vor Festus und Agrippa schon ebenso lebendig gewesen sein, wie nachher bei der Aufzeichnung von K. 26. Erklärlich wird das Verhalten des Vfs. der AG. nur bei der Annahme, daß er eben nicht selbst der Wirberichterstatter war, sondern die Aufzeichnungen desselben als eine Quelle verwertete. Denn dann konnte er in K. 9, wo er zuerst von der Bekehrung des Paul. erzählte, und ebenso in der wesentlich von ihm selbst komponierten Rede des Paul. in K. 22, die in der Geschichte von der Gefangenschaft des Paul. in Caesarea eingeschlossene Überlieferung dieses Wirberichterstatters mit einer anderen Überlieferung, welche von der Taufe und der Unterweisung des Paul. durch einen Christen Ananias in Damaskus wußte, in eine passende Kombination zu bringen versuchen, während er dann doch in dem Zusammenhange von K. 26, wo er übrigens die Geschichte von der Gefangenschaft des Paul. im Anschluß an seine Hauptquelle mitteilte, auch die Erzählung des Paul. über seine Bekehrung einfach nach dieser Quelle wiedergab.

Es ist nicht zufällig, daß wir gerade in der Erzählung von den Johannesjüngern und dann wieder in der von der Bekehrung des Paul. entscheidende Anzeichen für die Quellenbenutzung finden. Diese beiden Erzählungen der AG. gleichen einander darin, daß sie eine Beziehung zu geschichtlichen Überlieferungen haben, die uns außerhalb der AG. gegeben sind: zu den evangelischen Berichten über Johannes den Täufer bezw. zu den eigenen Aussagen des Paul. in seinen Briefen über seine Bekehrung. Dadurch ist uns hier eine Handhabe für die Kritik geboten, wie sie uns sonst fehlt. Beide Male sehen wir eine Unstimmigkeit in der AG. dadurch bedingt, daß eine ältere Überlieferung mit einer unrichtigen jüngeren Auffassung verbunden ist. Der Vf. der AG. selbst vertritt die jüngere Auffassung. Aber er läßt doch auch die ältere Auffassung erkennen, weil er seine Erzählung nicht ganz frei gestaltet, sondern nach einer älteren Quelle gibt.

Unser jetzt gewonnenes Ergebnis, daß sich innerhalb des Berichtes der AG. von K. 16 an deutliche Spuren einer Quellenbenutzung finden, schließt sich nun zusammen mit der vorher begründeten Erkenntnis, daß schon in $6_1-8_2$, dann in $11_{19}$ff. und in K. 13 u. 14 eine einheitliche Quelle verwertet ist und daß sich der Abschnitt $15_{35}-_{41}$ ebenso unmittelbar als Fortsetzung des aus jener Quelle stammenden Berichtes über die Missionsreise des Paul. K. 13 u. 14 wie als Einleitung zu dem weiteren Berichte über die Mission des Paul. von K. 16 an darstellt. Wenn man dies alles berücksichtigt, muß man die Folgerung ziehen, daß die von K. 16 an benutzte Quelle, aus welcher auch die Wirstücke, aber nicht sie allein geflossen sind, die Fortsetzung jener schon in den früheren Abschnitten erkennbaren Quelle war. In höchst bemerkenswerter Weise wird dieser Quellenzusammenhang dadurch bestätigt, daß nach der occidentalischen Textüberlieferung schon in $11_{28}$ zum ersten Mal das „Wir" der späteren Wirstücke vorkommt (s. d. Anm. z. d. St.). Die von einem zeitweiligen Reise- und Missionsgefährten des Paul. herstammende Quelle war aber weder ein bloßes Reisetagebuch dieses Begleiters,

noch auch einfach eine Geschichte des Paul. Sie enthielt am Anfang manches, was sich nicht auf Paul. bezog und gab seine Geschichte erst von dem Beginne seiner Missionsreisen an. Auch seine Bekehrung erzählte sie nur indirekt innerhalb seiner späteren Rede vor Festus und Agrippa. Sie bot aber auch nicht im allgemeinen eine Geschichte der Anfangsentwicklung der christl. Kirche oder eine Geschichte der Heidenmission in der apostolischen Zeit. Ihr Interesse konzentrierte sich doch vorwiegend auf die Person des Paul. Sie bot eine Geschichte seiner großen Missionsreisen, seiner Gefangenschaft und seiner Romreise, leitete diese Geschichte aber ein durch einen Bericht darüber, wie es von der Urgemeinde in Jeruſ. aus in Folge des Auftretens und Märtyrertodes des Stephanus zur Begründung der heidenchristlichen Gemeinde in Antiochia gekommen war, von der wieder das Missionswerk des Paul. seinen Ausgang genommen hatte.

Wie die Quelle begann, müssen wir dahingestellt sein lassen. Mit der Geschichte von der Wahl der Siebenmänner $6_{1}$ff. kann sie nicht wohl eingesetzt haben. Vorausgesetzt ist hier, daß es vor der Zeit des Anwachsens der Gemeinde zu Jeruſ., wo Mißhelligkeiten bei der täglichen Versorgung die Wahl der Sieben veranlaßten, einen Zustand gab, wo die noch kleine, nur durch die Zwölf geleitete Gemeinde in voller Harmonie lebte, mit gemeinschaftlichen Mahlzeiten und gleichmäßiger Versorgung aller Bedürftigen. Da nun auch in den Schilderungen des idealen Anfangszustandes der Urgemeinde $2_{43}-_{47}$. $4_{32}-_{35}$. $5_{12}-_{15}$ mehrfache Inkongruenzen der Erzählung auf das Bearbeitetsein einer älteren Überlieferung hindeuten, so dürfen wir eine Grundlage dieser Abschnitte wohl als aus unserer Quellenschrift stammend betrachten, ohne jedoch die Quellen-Bestandteile genauer umgrenzen zu können (vgl. d. Anm. zu $2_{43}$ff. $4_{32}$ff. $5_{14}$).

Mit mancherlei Unsicherheit bleibt selbstverständlich die Erkenntnis der Quellenbestandteile in allen den Abschnitten behaftet, die nicht durch das „Wir" als bestimmt aus der Quelle herstammend gekennzeichnet sind. Das gilt namentlich mit bezug auf die Darstellung der Vorgänge zwischen der Verhaftung des Paul. in Jeruſ. und dem Amtsantritt des Festus K. 22–24. Hier scheint die Quellenschrift nur einen knappen Rahmen geboten zu haben, den der Vf. der AG. ausgefüllt hat (vgl. d. Anm. zu $22_{1}$ff. $22_{30}$ff. $23_{12}$ff. $24_{1}$ff.). Es ist auch sehr wohl denkbar, daß dieser Vf. mit gutem Bedacht diejenigen Partieen der Quellenschrift, die sich als auf augenzeugenschaftlicher Erinnerung beruhend gaben, mit besonderer Genauigkeit wiederzugeben gesucht hat, während er sich bei den anderen Partieen zu einer freieren Wiedergabe und reichlicheren Einschaltungen nach anderweitiger Überlieferung berechtigt fühlte.

Eine in dieser Weise begründete Quellenhypothese bietet nicht nur für die mannigfaltigen Unstimmigkeiten in der AG. eine befriedigende Erklärung, sondern wird auch dem geschichtlichen Werte dieses Buches wahrhaft gerecht. Sie lehrt zwischen Bestandteilen verschiedenen Überlieferungs-Wertes in ihm unterscheiden nicht nach zweifelhaften Urteilen über die Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit des Berichteten, sondern nach Maßgabe der erkennbaren

Zugehörigkeit des Berichtes zu der guten Hauptquelle, oder zu den aus unsicherer Überlieferung geflossenen Zutaten ihres späteren Bearbeiters, des Vf.s unserer AG. Wenn diese Unterscheidung auch im Detail vielfach unsicher bleibt, im großen und ganzen läßt sie sich doch durchführen. Und bei ihr stellt sich als Ergebnis heraus, daß die aus der älteren Quelle geschöpften Erzählungsstücke der AG. ein solches Bild von den Anfängen der christlichen Heidenmission und speziell von dem Wirken und dem Geschicke des Paul. bieten, welches zu der unmittelbar aus den Briefen des Paul. zu schöpfenden geschichtlichen Erkenntnis innerlich paßt, sie aufs wertvollste ergänzend, bereichernd und zu einem einheitlichen Geschichtsbilde zusammenschließend. An diesem Verhältnis zu den Paulusbriefen erprobt sich die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Quellenstücke in der AG.; und diese Glaubwürdigkeit wiederum dient zur Bestätigung dafür, daß wir es bei dieser Quelle mit dem Werke einer an den geschilderten Vorgängen zum Teil selbst beteiligten, dem Paul. persönlich nahestehenden Persönlichkeit der apostolischen Zeit zu tun haben. Aber nicht alles in der AG. hat den gleichen geschichtlichen Wert. Es gibt in ihr auch Erzählungen von offenbar legendärem Charakter. Es gibt Erzählungen, die zu ausdrücklichen Mitteilungen des Paul. selbst in Widerspruch stehen. Es gibt Verzeichnungen in der Charakteristik der Anschauungsweise und der Persönlichkeit des Paul. Und diese Erzählungsstücke oder Erzählungszüge, die unsere Kritik herausfordern, stehen hart neben den anderen, die sich uns als Überlieferungen aus erster Hand darstellen. Die Tatsache dieser eigentümlichen Mischung von Elementen verschiedener geschichtlicher Qualität, diese Tatsache, der weder die traditionelle Herleitung des ganzen Buches von dem Wirberichterstatter, noch auch andrerseits die radikale Beurteilung des ganzen Buches als einer kirchenpolitischen Tendenzschrift gerecht zu werden vermochte, findet ihre rechte Erklärung durch die Erkenntnis, daß in dem Buche die ältere Geschichtsdarstellung eines zeitweiligen Begleiters des Paul. enthalten ist, aber in Verarbeitung durch einen nachapostolischen Schriftsteller, der den wertvollen Elementen jener Quelle mancherlei anderes Material hinzugefügt hat.

Innerhalb dieser Zutaten des Vf.s der AG. zu seiner Hauptquelle noch andere Nebenquellen, aus denen er geschöpft hat, nachzuweisen, scheint mir nicht möglich. Freilich ist nicht zu bezweifeln, daß auch den auf die Urgemeinde bezüglichen Erzählungsstücken zum Teil fest ausgeprägte Überlieferungen zu Grunde gelegen haben. Anzeichen hierfür scheinen mir bei dem Abschnitte $4_{36}-5_{11}$ vorzuliegen (vgl. die Anm. zu $4_{32}$ff.); desgleichen bei dem Stücke $11_{2}-_{18}$, welches wahrscheinlich die Grundlage für die Erzählung K. 10 bildete (vgl. den Exkurs hinter $11_{18}$); dann bei der Erzählung von dem seitens der Urgemeinde an die Heidenchristen von Antiochia, Syrien und Cilicien gesandten Schreiben $15_{1}-_{33}$ (vgl. den Exkurs hinter $15_{21}$ unter III gegen Schluß). Auch die Erzählungen von der Ergänzung des Zwölferkollegiums $1_{15}-_{26}$, von dem ersten Auftreten der Glossolalie $2_{1}-_{13}$, von der Wirksamkeit des Siebenmannes Philippus $8_{5}-_{8.\ 26}-_{40}$, von der Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus $12_{1}$f. beruhen gewiß auf guter älterer Überlieferung. Aber lagen die

in diesen Stücken verwerteten Überlieferungen dem Vf. der AG. alle oder zum Teil schon in schriftlicher Fixierung vor? Gehörten sie, wenn sie schriftlich waren, zu einer und derselben Quellenschrift oder stammen sie aus verschiedenen Schriftstücken? Meines Erachtens lassen sich diese Fragen nicht beantworten. Dem Urteile Harnacks (vgl. oben S. 21), daß in K. 2–5 zwei Überlieferungskomplexe zu unterscheiden seien, kann ich nicht beipflichten (vgl. den Exkurs hinter 2$_{13}$ unter II am Schluß). Freilich wird die Erzählung 4$_{1-22}$ ein Parallelbericht zu 5$_{17-42}$ sein, und zu der Erzählung von der wunderbaren Befreiung der Zwölfe 5$_{18-20}$ bildet wieder die von der Befreiung des Petrus 12$_{3}$ff. einen Parallelbericht. Aber das sind verschiedene Ausgestaltungen der mündlichen Überlieferung über einen und denselben Vorgang. Ein Parallelgehen größerer Erzählungsgruppen läßt sich nicht wahrnehmen. Daß sich die mündliche Tradition über die Urgemeinde besonders mit Petrus beschäftigte, hatte gewiß seinen guten Grund in der wirklichen Bedeutung dieses Apostels für die Konstituierung und Ausbreitung der ältesten Christengemeinde.

Natürlich war der Umfang des dem Vf. der AG. teils in jener schriftlichen Hauptquelle, teils in anderweitigen Überlieferungen gegebenen Materiales von größtem Einflusse auf die Ausgestaltung des Geschichtsbildes in seinem Buche. Manches, was wir vermissen, weil es zur Vollständigkeit des Geschichtsbildes gehören würde, hat der Vf. gewiß nur deshalb nicht berichtet, weil er selbst nichts darüber wußte. Viele Tatsachen nebensächlicher Art dagegen, z. B. bei den Reisen des Paul., hat er ausführlich mitgeteilt, weil ihm seine Quelle den Stoff in Ausführlichkeit zuführte. Die uns befremdliche Kürze der Mitteilung über die Hinrichtung des Jakobus neben der detaillierten Erzählung von der wunderbaren Befreiung des Petrus 12$_{1}$ff. hatte gewiß keinen andern Grund, als daß dem Verf. der AG. über jenes Ereignis eine genauere Überlieferung fehlte, während ihm über diese Petrusgeschichte eine, vielleicht auf Markus (vgl. 12$_{12}$) zurückgehende, ausführlichere Erzählung zugekommen war.

So ist meines Erachtens auch das überraschende Abbrechen der AG. vor dem Ausgange des Prozesses und des Lebens des Paul. hauptsächlich daraus zu erklären, daß den Vf. seine Hauptquelle nicht weiter führte, als bis zur Hinkunft des Paul. nach Rom, und daß anderweitige bestimmte Nachrichten über das Ende des Apostels fehlten. Jenes Erstere, daß die Quelle nicht weiter führte, hatte gewiß darin seinen Grund, daß sie bald nach der Ankunft des Paul. in Rom noch unter den frischen Eindrücken der gefahrvollen Winterreise geschrieben war. Das Andere aber, daß man über das Ende des Paul. nichts Genaueres wußte, ist begreiflich, wenn nach den zwei Jahren der leichten Haft 28$_{30}$f. der Prozeß des Paul. eine ungünstige Wendung nahm, an Stelle des ungehinderten Verkehres und Predigens des Apostels eine strenge Abschließung des Gefangenen eintrat, und derselbe dann im Gefängnis ein gewaltsames Ende fand, von dessen Zeitpunkt und Umständen kein Christ etwas erfuhr. Nicht nur wenn sich der Prozeß des Paul. bis zum Anbruch der Neronischen Verfolgung hinzog, der er als ein durch seinen

Prozeß bekannter und überführter Vertreter und wichtigster Verbreiter der verwerflichen Christensekte gewiß gleich zuerst zum Opfer gefallen wäre, sondern auch wenn sein Prozeß schon vorher mit dem Todesurteil abschloß (vgl. nachher den Schluß von § 10), ist es begreiflich, daß die Christen in Rom nie etwas Bestimmtes über dieses Urteil und seine Exekution erfuhren. Wegen dieses Mangels einer positiven Nachricht über den Verbleib und Ausgang des Paul. konnte sich auch wohl das Gerücht bilden und Glauben finden, er sei freigekommen und sei seiner früher kundgegebenen Absicht gemäß (Röm 15 24. 28) nach Spanien gereist (I Clem 5 7; Can. Murator.). Wäre diese Vermutung richtig gewesen, so wäre Paul. nicht im Gefängnis in Rom, sondern in Spanien verschollen. Aber man müßte dann doch in der röm. Gemeinde etwas von seiner Freilassung und seiner Weiterreise erfahren haben, da er ohne Mitwissen und Unterstützung seiner Freunde in Rom kaum die Möglichkeit zu einer Reise nach Spanien gefunden hätte. Aber ein positives Wissen um seine Freilassung fehlte. Hätte der Vf. der AG. ein solches Wissen gehabt, so würde er ohne Zweifel dieses glückliche Ende des so breit erzählten Prozesses des Paul. berichtet haben. Wenn aber der Ausgang des Prozesses und des Lebens des Paul. ganz im Dunkel lag, konnte es unserm Vf. befriedigender erscheinen, seinen Bericht mit der erfreulichen letzten Tatsache, die noch von dem Leben des Paul. bezeugt war, daß er nämlich auch in Rom noch als Prediger des Reiches Gottes und der Sache des Herrn Jesus hatte wirken können, als mit einem Hinweis auf das dann folgende Dunkel abzuschließen[1].

Es ist aber auch nicht richtig, wenn man in der AG. nur eine musivische Zusammensetzung fertig gegebener Überlieferungsstücke sieht und ihren Vf. nur als den Redaktor betrachtet, der in ziemlich mechanischer Weise diese Zusammenfügung besorgte. Vielmehr ist als wichtiger Faktor bei der Komposition des Buches auch die schriftstellerische Selbständigkeit des Vf.s zu würdigen. Ihr war, gemäß der naiven Art antiker Geschichtschreibung überhaupt, ein viel weiterer Spielraum gelassen, als welchen wir dem modernen, wissen-

1. In neuerer Zeit haben mehrere Forscher den überraschenden Schluß der AG. aus dem äußeren Umstande erklärt, daß die Rolle, auf welcher der Vf. das Original schrieb, zu Ende gewesen sei. Die AG. umfasse, ebenso wie das Lukasevang., ca. 2500 Stichen. Dies sei nach Birt, d. antike Buchwesen 1882 S. 310ff., gerade ein gewöhnliches mittleres Format von Büchern der damaligen Zeit gewesen. Vgl. Jacobsen ZwTh 1888 S. 134f., 1890 S. 503f.; Spitta, Zur Gesch. u. Litt. des Urchristent. S. 15f.; Rüegg StKr 1896 S. 64ff. Aber wenn es auch sehr wahrscheinlich sein mag, daß der Schluß des Buches und das Ende der Rolle zusammenfielen, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß hierdurch die eigentümliche Gestaltung des Schlusses, die Fortlassung einer Angabe über den Ausgang des Paul., bedingt war. Die um dieses unbefriedigenden Schlusses willen aufgestellte Hypothese, daß der Vf. noch einen τρίτος λόγος habe schreiben wollen (vgl. bes. Zahn, Einl. II § 60), ist sehr problematisch. Aber selbst wenn er diese Absicht gehabt hätte, müßte man ihm doch so viel schriftstellerische Gewandtheit in der Verwertung seiner Papyrusrolle bezw. in der durch sie bedingten Oekonomie seines Buches zutrauen, daß er nicht aus jenem blos äußerlichen Grunde denjenigen Schluß seines Werkes weggelassen hat, auf welchen durch die ganze vorangehende Erzählung das Interesse des Lesers hingedrängt wird: die Mitteilung sei es der Freisprechung, sei es des Märtyrertodes des Paul. Das Fehlen dieses natürlichen Schlusses ist nur daraus zu erklären, daß der Vf. ihn wegen Fehlens jeder Kunde nicht geben konnte.

schaftlichen Historiographen geben. Sie hat sich darin betätigt, daß der Vf. den ihm überlieferten Stoff nicht nur in formeller Beziehung sehr wesentlich umprägte und sich assimilierte, sondern auch inhaltlich mit großer Freiheit ausführte und erweiterte. Er hat an vielen Stellen kurze Andeutungen, die ihm überliefert waren, zu anschaulichen Bildern ausgestaltet, indem er das Detail mit eigener Phantasie erfand. So ist z. B. die ausführliche Erzählung von den der Bekehrung des Paul. folgenden Ereignissen in Damaskus und Jerusalem $9_{10}-_{30}$ zu beurteilen; so auch die Hauptmasse des in K. 23 u. 24 über die Ereignisse zwischen der Verhaftung des Paul. und der Ankunft des Festus Erzählten. Namentlich aber sind viele der großen Reden des Buches freie Kompositionen des Vf.s, sowohl die Petrusreden im ersten Teile ($1_{16}$ff. $2_{14}$ff. $3_{12}$ff. $4_{8}$ff. $_{24}$ff. $5_{29}$ff. $10_{34}$ff.), als auch einige der Paulusreden im letzten Teile ($13_{16}$ff. $14_{15}$ff. $22_{1}$ff. $24_{10}$off.). Die Freiheit, die sich der Vf. bei diesen Rede-Kompositionen nahm, ist keine andere als die der antiken Geschichtsschreiber, besonders des Thucydides, welche durch die Reden, die sie in bedeutsamen Momenten den Hauptpersonen in den Mund legen, den Charakter der Situationen und die Motive der maßgebenden Persönlichkeiten zu schildern suchen. Beim Vf. der AG. wirkte nun aber auf die Ausgestaltung dieser Reden noch besonders die erbauliche Tendenz ein, die ihn bei seiner Geschichtsschreibung begleitete (s. oben S. 13f.). Er brachte in dieser Form die wesentlichen Gedanken des christlichen Evangeliums zum Ausdruck. Er veranschaulichte den vorbildlichen Bekennermut der Apostel, die vorbildliche Art ihrer Predigt, um Juden und Heiden für das Christentum zu gewinnen, die vorbildliche Art ihrer Apologie vor jüdischen und römischen Obrigkeiten. Darin, daß er von sich aus die Mehrzahl dieser Reden komponiert hat, liegt die Erklärung für die Gleichartigkeit ihres Gedankengehalts. Der Vf. hat nicht tendenziös den Petrus paulinisiert und den Paul. petrinisiert; er hat vielmehr beiden Aposteln seine eigenen christlichen Gedanken, die Anschauungen des Heidenchristentums der nachapostolischen Zeit geliehen, naiv voraussetzend, daß sie in diesen christlichen Gedanken eins gewesen seien.

Weil die AG. wertvolle Überlieferungen älterer Zeit einschließt, ist sie selbst für uns ein Geschichtswerk von unschätzbarem Werte. Man darf gewiß annehmen, daß der Vf. die guten Überlieferungen über die apostolische Geschichte soweit gesammelt hat, wie sie ihm irgend zugänglich waren. Und er hat sie in einer solchen Weise bearbeitet, daß es uns doch noch im wesentlichen möglich ist, den wertvollen Bestand dieser älteren Überlieferungen aus seiner Bearbeitung herauszuerkennen.

## § 6.

## Das Verhältnis der AG. zu den Briefen des Paulus und zu Josephus.

1. Hat der Vf. der AG. die Briefe des Paul. gekannt und benutzt? Die Vertreter der Tübinger Schule haben gemäß ihrer Vorstellung von der späten Abfassungszeit der AG. diese Frage bejaht. Sie nahmen aber nicht sowohl eine Verwertung dieser Briefe als eigentlicher Quellen an, als viel-

mehr eine gewisse gegensätzliche Beziehung der tendenziösen Geschichtserzählung der AG. zu den eigenen Angaben des Paul. Namentlich sahen sie in den Erzählungen der AG. über das Verhältnis des Paul. zu den Uraposteln $9_{19-30}$ u. $15_{1-33}$, sowie über sein Verhältnis zu Barnabas $15_{35}$ff. und seine Beschneidung des Timotheus $16_{1-3}$ eine bewußte Umbildung der von Paul. in Gal. 1 u. 2 gegebenen Darstellung. Vgl. Zell. S. 518ff.; Overb. S. LIX; Weizs. S. 175ff.; Volkmar, Paul. v. Dam. bis z. Gal.br. S. 7ff.; Hltzm. Hand-Komm. Einl. I, 5; H. Schulze, Ursprünglichkeit d. Gal.briefs, 1903; S. 7ff.; P. W. Schmidt, DeWette-Overbecks Werk zur AG., 1910, S. 35; Wendland [2] S. 319. Nach Sp. S. 189f.; Gercke, Hermes 1894 S. 378, war der Red. der AG. mit dem Galaterbriefe bekannt. Pfleid. findet, abgesehen von anderen Spuren der Bekanntschaft mit Paulusbriefen (S. 551. 585), besonders in den Äußerungen der AG. über den Unglauben der Juden gegenüber der Predigt vom Messias und über die dadurch bedingte Zuwendung des Evangeliums zu den Heiden ($7_{2-53}$. $28_{17-28}$) eine Verarbeitung der Gedanken von Röm 9–11 durch den Deuteropauliner (S. 562. 609; vgl. auch S. 577f.). Soltau ZNT 1903 S. 128ff. meint besonders in den Reden der AG. den Einfluß der Paulusbriefe nachweisen zu können. Jacobsen S. 8ff. hat die Behauptung durchzuführen gesucht, daß der Vf. der AG. auch für die ersten 12 Kapitel die paulin. Briefe eigentlich als einzige Quelle gehabt und nach ihren kleinen Angaben oder Andeutungen seine Geschichte des Urchristentums kombiniert habe.

Dagegen ist das Benutztsein der Paulusbriefe in der AG. bestritten sowohl von den Vertretern der traditionellen Anschauung, daß der Wirberichterstatter identisch mit dem Vf. der AG. ist (z. B. K. Schmidt I S. 137ff.; Nösg. S. 15; Felten S. 17; Zahn, Einl. II § 61; Harnack IV S. 70f.), als auch von Steck SchwThZ 1890 S. 153ff. und den Kritikern der holländischen Schule, welche die uns vorliegenden (pseudo)paulin. Briefe für jünger als die AG. und für abhängig von ihr halten. Auch Sabatier ist in seiner gründlichen Untersuchung der Frage: „L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les épitres de S. Paul?“ (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses I) 1889 p. 205ss. zu wesentlich negativem Resultate gekommen.

Daß der Vf. der AG. einzelne Briefe des Paul. *gekannt* hat, ist nicht unmöglich. Aber von einer *Benutzung* derselben zu seinem schriftstellerischen Zwecke kann meines Erachtens nicht die Rede sein. Sehr viele auf die Person und Wirksamkeit des Paul. bezügliche Daten, die er den Briefen hätte entnehmen können und durch deren Berücksichtigung er seinem Berichte den Stempel besonderer Genauigkeit und Vollständigkeit hätte aufdrücken können, erscheinen ihm unbekannt. Hinsichtlich der Reisen des Paul. nach seiner Bekehrung und der Vorgänge bei und nach dem Apostelkonvente, wo der Erzählung der AG. die bestimmten Angaben des Paul. in Gal 1 u. 2 zur Seite stehen, weichen die beiderseitigen Mitteilungen erheblich von einander ab. Wer nicht das Vorurteil von dem tendenziösen Parteicharakter der AG. mitbringt, wird es für natürlicher halten, daß diese Differenz ihren Grund in

der völligen Selbständigkeit des einen Berichtes gegen den anderen hat, als daß bei ihr eine gegensätzliche Bezugnahme des einen auf den anderen statthat. Dann wird man aber auch die Berührung von 9 21 mit Gal 1 13 u. 23 in dem Ausdrucke *πορθεῖν* für zufällig halten. Nur zwischen 9 25 u. II Kor 11 33 besteht eine etwas weitergehende Berührung des Wortlauts. Hier dürfte wohl eine Reminiscenz des Vf.s der AG. an die Mitteilung des Paul. anzuerkennen sein. Eine solche ist freilich deshalb besonders auffallend, weil der übrige Inhalt des so reichen geschichtlichen Stoff bietenden Abschnittes II Kor 11 23 — 12 10 in der AG. nicht verwertet ist[1].

2. Viel erörtert ist das Verhältnis der AG. zu Josephus. Die Berührungen zwischen dem NT. und Jos. waren schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts sorgfältig zusammengestellt von J. B. Ott, Spicilegium s. excerpta ex Fl. Josepho ad N. Ti. illustrationem, Lugd. Bat. 1741, und J. T. Krebs, Observationes in N. T. e Fl. Josepho, Lips. 1755. Aber erst in neuerer Zeit ist die Frage, ob der Vf. des dritten Evang.s und der AG. von Jos. schriftstellerisch abhängig sei, untersucht worden. Nach Anregungen von Overb. zu AG 5 37 und Keim, Gesch. Jesu v. Naz. III (1872) S. 134. 480, suchte zuerst Hltzm. ZwTh 1873 S. 85ff. diese Abhängigkeit darzutun. Seine Nachweise wurden noch erweitert von Krenkel ZwTh 1873 S. 441ff. und Hausrath III S. 423ff. Bestritten wurde die Abhängigkeit von Schürer ZwTh 1876 S. 574ff. und Nösgen StKr 1879 S. 521ff.; vgl. dagegen wieder Hltzm. ZwTh 1877 S. 535ff.; 1880 S. 121f. Für die Abhängigkeit traten weiter ein Renan, les évangiles 1877 p. 255; der Autor des Buches „Supernatural Religion“ in: Fortnightly Review 1877 p. 485ff.; Keim, Urchristent. S. 1ff. und Andere, namentlich aber Krenkel, Jos. und Luk. 1894. Er bespricht aufs Ausführlichste alle Berührungen mit Jos. und kommt zu dem Ergebnisse, daß der Vf. der AG. alle Schriften des Jos. genau gekannt hat und durch sie sowohl in sachlicher wie in sprachlicher Beziehung sehr wesentlich beeinflußt ist. In der Hauptsache stimmen mit Krenkel zusammen Clemen, StKr 1895 S. 335ff.; Schmiedel SchwThZ 1898 S. 46. Gegen Krenkel vgl. besonders Bousset ThLz 1895 S. 391ff. und Belser ThQ 1895 S. 634ff.; 1896 S. 1ff. Die Frage ist von wesentlicher Bedeutung für die Datierung der Abfassung der AG. Da Josephus nach Ant. 20, 11, 2 seine Archäologie im 13. Regierungsjahre Domitians, d. i. 93 auf 94, vollendet hat, so ist ihre Benutzung durch den Vf. der AG. mit der Abfassung der AG. schon zu Anfang des 7. Jahrzehnts des 1. Jahrhunderts unvereinbar. Wer aus anderweitigen Gründen an dieser frühen Abfassungszeit der AG. festhält, muß die Abhängigkeit von Jos. bestreiten. Vgl. Zahn, Einl. II § 61; Harnack IV S. 80.

In der Tat handelt es sich nirgends um eine ausdrückliche Zitierung des Jos. oder wörtliche Ausschreibung ganzer Sätze aus ihm. Darin, daß der

1. Die Notiz II Kor 11 32f. macht sehr den Eindruck einer nicht an richtiger Stelle stehenden Einschaltung (vgl. Schmiedel, Hand-Komm., Exkurs z. d. St. und die dort angeführte Literatur; auch Sp. S. 144). Wahrscheinlich ist sie ein nachträglicher Randzusatz des Paul., der eigentlich zu der Parenthese V. 24f. gehörte. Daß sie Zusatz eines Späteren auf Grund der St. AG 9 23—25 ist, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Angabe über den Ethnarchen des Königs Aretas nicht aus der AG. stammt.

Vf. der AG. gelegentlich von den gleichen Personen und Ereignissen spricht, über welche Jos. in seiner Archäologie oder in seinem Jüd. Kriege berichtet, und daß sich in solchen Fällen der Ausdruck beider Schriftsteller berührt, z. B. beide den Porcius Festus als *διάδοχος* für Felix bezeichnen (AG 24 27; Jos. Ant. 20, 8, 9), liegt kein Beweis für die literarische Abhängigkeit des einen von dem andern. Besonders Krenkel hat in vielen Fällen eine Abhängigkeit der AG. von Jos. behauptet, wo in Wirklichkeit nur ein Zusammentreffen vorliegt, das unabhängig zustande gekommen sein kann. Den Berührungen stehen auch wesentliche Abweichungen gerade bei den Berichten über dieselben Tatsachen und Personen (z. B. über das Ende des Königs Herodes Agrippa AG 12 19ff.; Jos. Ant. 19, 8, 2) zur Seite. Aber an der einen St. AG 5 36f. liegt eine Beziehung zu Jos. Ant. 20, 5, 1f. vor, die nicht für bloß „zufällig" erachtet werden kann. Von dieser St. hat deshalb auch die ganze neuere Untersuchung des Verhältnisses der AG. zu Jos. ihren Ausgang genommen.

| Jos. Ant. 20, 5. | AG 5. |
|---|---|
| 1. *Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γοής τις ἀνήρ, Θευδᾶς ὄνομα, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν. καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φᾶδος, ἀλλ' ἐξέπεμψεν ἴλην ἱππέων ἐπ' αὐτούς, ἥτις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν αὐτῶν ἀνεῖλε πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν· αὐτόν τε τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα. — —* | 36. *πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς, λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων, ὃς ἀνῃρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.* |
| 2. *— — πρὸς τούτοις δὲ καὶ οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου ἀνῃρέθησαν, τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος, ὡς ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐδηλώσαμεν, Ἰάκωβος καὶ Σίμων, οὓς ἀνασταυρῶσαι προσέταξεν ὁ Ἀλέξανδρος.* | 37. *μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν.* |

Die AG. trifft hier mit Jos. nicht nur darin zusammen, daß sie überhaupt von dem Aufstand des Theudas und von dem des Judas Galiläus und von der Niederschlagung beider spricht und dabei mehrere Ausdrücke und Wendungen ebenso gebraucht wie er (*πείθεσθαι* mit bezug auf die Anhängerschaft, *λέγειν εἶναί τινα, ἀναιρεῖσθαι, ἀφιστάναι*, Datierung des Judas auf die Schatzung des Quirinius); sondern, was der wichtigste Punkt ist, auch darin, daß sie von diesen beiden chronologisch nicht zusammengehörigen, aber bei Jos. dicht nacheinander besprochenen Personen und Vorgängen in derselben unchronologischen Reihenfolge spricht wie Jos. Dieser erzählt bei der Pro-

kuratur des Cuspius Fadus von dem Aufstande des Theudas und bei der folgenden Prokuratur des Tiberius Alexander von der Hinrichtung der Söhne des Judas Galiläus und nimmt hierbei Veranlassung, nochmals zu erwähnen, daß dieser Judas zur Zeit des Census des Quirinius einen Abfall von den Römern bewirkt habe. Der Vf. der AG. aber gibt nun irriger Weise an, daß der Aufstand des Theudas dem des Judas Galiläus zeitlich vorangegangen sei. Mit diesem Irrtum hängt dann die Konfusion zusammen, daß Gamaliel in einer Synedriumsversammlung im Laufe des vierten Jahrzehnts n. Chr. auf den Aufstand des Theudas, der erst während der Prokuratur des Cuspius Fadus von 44 bis ca. 46 n. Chr. stattgefunden hat, als auf ein vergangenes Ereignis Bezug genommen haben soll. Dieser Komplex von Erscheinungen findet eine plausible Erklärung nur durch die Annahme, daß der Vf. der AG. durch eine ungenaue Reminiscenz an Jos. Ant. 20, 5, 1 f. beeinflußt war. Will man diese Bedingtheit durch Jos. nicht anerkennen, so muß man erstens den Irrtum der AG. in der zeitlichen Ansetzung des Theudas vor Judas unerklärt lassen und zweitens mit einer ganz unwahrscheinlichen Häufung von „zufälligem" Zusammentreffen mit Jos. in einem kurzen Abschnitt der AG., in zwei Versen, rechnen.

Ist nun aber an diesem einen Punkte eine Bekanntschaft des Vf.s der AG. mit Jos. bemerkbar, so ist natürlich anzunehmen, daß sich ihr Einfluß auch noch auf andere Punkte erstreckt hat. Man wird also auch bei solchen Berührungen der AG. mit Jos., die für sich allein den Schluß auf eine Abhängigkeit von Jos. nicht zuließen, doch ein bewußtes oder unbewußtes Beeinflußtsein durch Jos. für wahrscheinlich halten. Namentlich gilt dies mit bezug auf gewisse, mit Jos. übereinstimmende, archäologische oder historische Notizen in solchen Abschnitten der AG., welche wir nicht auf eine ältere Quellenschrift, sondern auf den Vf. der AG. selbst zurückzuführen Anlaß haben. Dahin rechne ich die Notiz über die Grabstätte Davids in Jerusalem $2_{29}$ (vgl. Jos. Ant. 7, 15, 3. 13, 8, 4), über das schöne Tor des Tempels $3_2$ (vgl. Jos. Bell. 5, 5, 3), über „die große Hungersnot" unter Claudius $11_{28}$b (vgl. Jos. Ant. 20, 5, 2). Bei anderen Notizen, wie bei denen über die Halle Salomos $3_{11}$. $5_{12}$ (vgl. Jos. Ant. 20, 9, 7), über den Ägypter $21_{38}$ (vgl. Jos. Ant. 20. 8, 6. Bell. 2, 13, 5), über den Hohenpriester Ananias $23_2$. $24_1$ (vgl. Jos. Ant. 20, 5, 2; 9, 2–4), wird man zweifelhaft sein, ob der Vf. der AG. sie aus Jos. oder aus seiner Hauptquelle entnommen hat. Man muß sich gewiß hüten, den Einfluß des Jos. auf die AG. zu hoch anzuschlagen. Gerade jene eine St. $5_{36}$f., bei der sich dieser Einfluß am meisten zeigt, läßt zugleich erkennen, welcher Art die Benutzung des Jos. durch den Vf. der AG. war. Sie bestand nicht in einem genauen Vertrautsein mit den Werken des Jos. und in sorgfältiger Ausbeutung ihres Stoffes, auch gewiß nicht schriftlichen Exzerpten, sondern in oberflächlichen Erinnerungen an eine frühere Lektüre. Daraus erklären sich die Abweichungen neben den Anklängen. Wahrscheinlich waren es nur des Jos. Schrift über den jüd. Krieg und seine Archäologie, die der Vf. der AG. kannte. Deutliche Spuren der Bekanntschaft mit der späteren Schrift gegen Apion und mit der Biographie des Jos. scheinen

mir nicht vorhanden zu sein. Denn der Gebrauch derselben Redewendung in AG 25$_{11}$ und Jos. Vit. 29 stellt eine solche deutliche Spur nicht dar.

## § 7.

## Verfasser der AG.; Zeit und Ort ihrer Abfassung.

Wenn man die Wirstücke auf eine von dem Vf. der AG. benutzte Quellenschrift zurückführen muß, so hat die Vermutung große Wahrscheinlichkeit für sich, daß Lukas, der Genosse des Paul., den die Tradition, unter Voraussetzung der Identität des Vf.s der AG. mit dem ursprünglichen Erzähler der Wirstücke für den Vf. der AG. hält (vgl. oben S. 7), vielmehr der Vf. der Wirquelle war (vgl. S. 17). Jene Tradition hat dann den gleichen Grund und das gleiche Maß von Berechtigung, wie die, welche Matthäus als den Vf. unseres ersten Evang.s bezeichnet, meines Erachtens auch wie die, welche Johannes den Vf. des vierten Evang.s nennt. Nach Euseb. h. e. III, 4, 6 gehörte Lukas „der Geburt nach zu denen aus Antiochia" (*Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας*). Danach bezeichnet die kirchliche Überlieferung ihn als Antiochener (vgl. Hieron. de vir. ill. 7). Die Angabe des Euseb. findet man bestätigt, wenn man den durch D und Augustin bezeugten Text von 11$_{28}$ anerkennt, nach welchem in Antiochia zum ersten Mal das „Wir" in der Erzählung der AG. auftritt (vgl. Hilgf., Einl. S. 548ff.; K. Schmidt I S. 100ff.; Blaß S. 2). Über Ramsays Annahme, daß Luk. ein Macedonier aus Philippi gewesen sei, s. den Exkurs hinter 16$_{10}$.

Über den Vf. der AG. selbst läßt sich dann nichts Weiteres sagen, als daß er ein Heidenchrist der nachapostolischen Generation war. Er war nicht ein Judenchrist, wie Wittichen ZwTh 1873 S. 512ff. JprTh 1877 S. 653ff. wegen der vermeintlichen kirchenpolitischen, der Aufrechterhaltung des Judaismus gegenüber dem Heidenchristentum dienenden Tendenz der AG. behauptete (vgl. dagegen Hilgf. ZwTh 1878 S. 321ff.; Bahnsen JprTh 1879 S. 137ff.). Die Anschauungen und Bestrebungen des eigentlichen Judenchristentums, die sich auf die jüdisch-nationale Gestaltung der messianischen Gemeinde und auf die fortbestehende Geltung des nicht umgedeuteten mosaischen Gesetzes im Christentum richteten, sind ihm ganz fremd. Andrerseits ist er auch nicht Vertreter eines echten Paulinismus. Der Gebrauch einzelner paulinischer Begriffe und Gedankenwendungen (vgl. Harnack I S. 14f.) stempelt ihn noch nicht zu einem solchen. Sein Christentum entspricht dem Typus, den das Heidenchristentum der nachapostolischen Zeit im großen und ganzen trägt: die universalistische Bestimmung des messianischen Heiles gilt als ausgemacht; dabei wird das Alte Testament voll angeeignet, indem es so gedeutet wird, daß sich das Christentum als seine eigentliche Erfüllung darstellt (vgl. Jüngst StKr 1896 S. 243f.; dazu Harnack III S. 211ff.).

Für die Abfassungszeit der AG. ist dann, wenn man die Bekanntschaft des Vf.s mit der Archäologie des Josephus anerkennt, ein fester terminus a quo gegeben: das J. 94 n. Chr. (vgl. oben S. 42). Die Abfassung der AG. viel später anzusetzen, verbietet sich wegen der Nichtbenutzung der Paulus-

briefe, die um so unerklärlicher würde, je später man die AG. in das zweite Jahrhundert hineinrückte. Wäre auch das 3. Evang. später als die Archäologie des Jos. geschrieben, so dürfte man die Abfassung der AG. jedenfalls erst einige Jahre nach dem J. 94 ansetzen. Denn darauf, daß zwischen der Abfassung des Evang.s und der AG. ein gewisser Zeitraum verstrichen ist, weist die Differenz zwischen dem Himmelfahrtsberichte am Schlusse des Evang.s und am Anfange der AG. Aber sichere Spuren der Bekanntschaft mit Jos. scheinen mir im 3. Evang. nicht nachweisbar zu sein. So darf man die Abfassung der AG. innerhalb der Frist vom J. 95 – 100 annehmen. Die Möglichkeit, daß sie noch einige Jahre später gelegen hat, ist nicht auszuschließen. Ungefähr dieselbe Zeitbestimmung geben Hilgf., Einl. S. 609 (ca. 100) und Jülicher, Einl. § 32, 3 (ca. 100 – 105). In das 2. Jahrh. verweisen die AG. Weizs. S. 203 und Hltzm., Hand-Komm. Einl. I, 5. Bis ins zweite oder dritte Jahrzehnt desselben rücken sie Schwegl. II S. 118f.; Zell. S. 481; Overb. S. LXIV; Krenkel, Jos. u. Lk. S. 341f.[1].

Der Ort der Abfassung läßt sich nicht bestimmen. Es kommt darauf auch wenig an. Die seit Hieronymus traditionelle Annahme, daß die AG. in Rom verfaßt sei, hängt mit der Voraussetzung zusammen, daß sie vom Begleiter des Paul. noch während dessen röm. Gefangenschaft geschrieben sei (s. oben S. 8). Bei dem Wegfall dieser Voraussetzung läßt sich die Abfassung in Rom weder durch die vermeintliche besondere Berechnung ihres Inhalts auf röm. Leser (Schneckenb. S. 241ff.; Zell. S. 487ff.; Lekebusch S. 430ff.), noch durch die Bekanntschaft mit den Werken des Josephus (Krenkel, Jos. u. Lk. S. 342f.) sicher begründen. Es sprechen aber meines Erachtens auch keine entscheidende Gründe gegen Rom. Hilgf., Einl. S. 610ff. meint, daß die Lukas-Schriften schon aus sprachlichen Gründen dem hellenischen Sprachgebiete, d. h. Achaja (wohin Hieron. praefat. in Matth. die Abfassung des

1. Harnack, der früher (Chronologie der altchristl. Literatur I 1897, S. 246ff.) die Abfassung der AG. in dem Zeitraum zwischen 80 u. 93 annahm, vertritt neuerdings (III S. 217ff; IV S. 63ff.) die Ansicht, daß die AG. noch bei Lebzeiten des Paul., zu Anfang der sechziger Jahre abgefaßt sei (ebenso: Koch, die Abfassungszeit des lukan. Geschichtswerkes, 1911). Aber auch wenn man von der Bekanntschaft des Vf.s der AG. mit Jos., welche Harnack nicht anerkennt, absieht, scheitert diese frühe Datierung der AG. daran, daß das vor der AG. von demselben Autor geschriebene Lk.evangelium wegen der Stelle Lk 21 20–24 erst nach dem J. 70 verfaßt sein kann. Harnacks Ausführungen IV S. 83ff., welche diesen Anstoß wegräumen sollen, sind nicht überzeugend. Die Art, wie Lk. bei seiner Wiedergabe der eschatologischen Rede Mk 13 die Vorlage Mk 13 14–20 in seinem Abschnitte Lk 21 20–24 abgeändert hat, indem er an die Stelle der undeutlichen apokalyptischen Formulierung des Mk eine deutliche Bezeichnung der Belagerung und Zerstörung Jerusalems setzt und dann zwischen dieser Katastrophe und der bei Mk gleich folgenden Parusie des Menschensohnes noch καιροὶ ἐθνῶν einschiebt (V. 24), zeugt deutlich dafür, daß er von einem Standpunkte nach der Zerstörung Jerusalems aus schreibt. Der von Harnack IV S. 86 betonte Umstand, daß Lk. doch in anderen Aussagen der eschatologischen Rede, besonders in V. 28, Alles als noch in der Zukunft liegend betrachte, kann nichts gegen das deutliche Zeugnis von V. 20–24 beweisen. Denn diese anderen Aussagen gibt Lk. einfach nach Mk. wieder. Nicht das, was er bei seiner Reproduktion des Mk. mit diesem gemeinsam hat, sondern nur das, was er abweichend von Mk. gibt, ist für seine eigene Stellung charakteristisch. Daß bei der Zusammenfügung von Elementen einer überlieferten älteren Rede mit eigenen, dem späteren Standpunkt entsprechenden Abänderungen oder Zutaten Inkongruenzen entstehen, ist sehr begreiflich, ja fast selbstverständlich.

Lk.-evang.s verlegt) oder Macedonien oder Kleinasien, zuzuweisen seien. Köstlin, Syn. Evv. S. 294ff., Overb. S. LXVIII, Pfleid. S. 613 meinen aus dem besonderen Interesse, welches der Vf. der AG. für Ephesus verrate, auf diese Stadt als Abfassungsort schließen zu sollen. Durchschlagend sind die hierfür geltend gemachten Gründe nicht.

## § 9.

## Der Gebrauch der AG. im zweiten Jahrhundert und ihre Aufnahme in den Kanon.

Schon die älteste der uns erhaltenen außerkanonischen Schriften des Christentums, der I Clemensbrief, zeigt an einem Punkte eine auffallende Berührung mit der AG. Die St. Ps 89$_{21}$, die in LXX lautet: *εὗρον Δαυὶδ τὸν δοῦλόν μου*, wird in AG. 13$_{22}$ folgendermaßen eingeleitet und erweitert: *ἤγειρεν τὸν Δαυεὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλέα, ᾧ καὶ εἶπεν μαρτυρήσας· εὗρον Δαυεὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου* (vgl. I Sam 13$_{14}$), und in I Clem 18$_1$: *τί δὲ εἴπωμεν ἐπὶ τῷ μεμαρτυρημένῳ Δαυίδ; πρὸς ὃν εἶπεν ὁ θεός· εὗρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, Δαυὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί.* Die gemeinsamen Zusätze zum LXX-Texte können hier nicht zufällig sein. Wenn nun aber die AG. erst nach dem J. 94 verfaßt sein kann (s. oben S. 45), während die Abfassung des I Clemensbriefes nach deutlichen Anzeichen in den Zeitraum vom J. 93 – 95 zu setzen ist (Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur I S. 251ff.), so ist es kaum wahrscheinlich, daß in jenem Psalmzitate die AG. vom I Clemensbriefe abhängig ist. Eher wäre die umgekehrte Abhängigkeit zu vermuten. Aber wahrscheinlich ist das Zitat in beiden Schriften durch eine gemeinsame dritte Quelle bedingt, in welcher der Gottesspruch über David mit jener Modifikation unseres Psalmtextes wiedergegeben war. Ebenso wird der Anklang von I Clem. 2, 1 (*ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες*) an AG 20$_{35}$ nicht aus einer literarischen Verwertung der AG. im I Clemensbriefe oder umgekehrt zu erklären sein, sondern aus gemeinsamer Verwertung des in der mündlichen Überlieferung zirkulierenden Herrnspruches. Auch die in I Clem. 5, 4 u. 7 von Petr. u. Paul., wie in AG 1$_{25}$ von Judas gebrauchte Phrase: *πορεύεσθαι εἰς τὸν τόπον* beweist keine literarische Beziehung der Schriften zu einander.

Spuren einer Bekanntschaft mit der AG. liegen vor bei Polykarp ad Phil 1$_2$: *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου* (vgl. AG 2$_{24}$) und bei Ignat. ad Smyrn. 3: *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν* (vgl. AG 10$_{41}$). Unsicherer ist die Beziehung von Ign. ad Magn. 5: *ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν* auf AG 1$_{25}$. Der ähnliche Ausdruck bei Polyk. ad Phil 9$_2$: *εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον* geht offenbar auf I Clem. 5, 4 zurück. Auch die Anklänge in Barn. 7, 2 an AG 10$_{42}$, in Herm. Vis. 4, 2, 4 an AG 4$_{12}$, in Herm. Sim. 9, 28, 5 an AG 5$_{41}$ und in Didache 4, 8 an AG 4$_{32}$ stellen keine deutlichen Zeugnisse für die Benutzung der AG. dar. Häufiger und deutlicher sind die Anklänge an die AG. bei Justin: vgl. Apol. I, 49 mit AG 13$_{27}$f. $_{48}$; Apol. I, 50 mit AG 1$_{8}$f.; Apol.

II, 10 mit AG 17$_{23}$; Dial. c. Tryph. 16 mit AG 7$_{52}$; Dial. 36 mit AG 26$_{22}$; Dial. 68 mit AG 2$_{30}$. Daß die Areopag-Rede des Paulus den Apologeten vorbildlich erschien, ist sehr begreiflich. Die St. AG. 17$_{24}$f. ist von Tatian Orat. ad Gr. 4, Athenagoras Leg. 13 und in der Ep. ad Diogn. 3 verwertet. Auf das Wort des sterbenden Stephanus AG 7$_{60}$ wird bezug genommen in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna vom J. 177 (Euſ. h. e. V, 2, 5).

Groß war der Einfluß der AG. auf diejenige christliche Literaturgattung, die ihr der Art nach verwandt war: auf die apokryphen Apostelgeschichten. Diese wollten dem Interesse der christlichen Gemeinden entgegenkommen, von den im NT. eine Rolle spielenden oder auch nur gelegentlich erwähnten Persönlichkeiten der christlichen Urzeit Weiteres zu erfahren. Sie bilden also gewissermaßen eine Ergänzung unserer AG. Sie knüpfen vielfach an die in unserer AG. bezeichneten Situationen an; so die Petrusakten (C. Schmidt, Die alten Petrusakten, TU, N. F. IX, 1, 1903) an die Beziehung des Petrus zu Simon Magus und die neuerdings gefundenen Paulusakten (Acta Pauli, her. von C. Schmidt, 1904) an die kleinasiatischen und hellenischen Reisestationen des Paulus. Aber gerade der Vergleich dieser nirgends auf solider Überlieferungsbasis ruhenden, überall phantastisch romanhaften und von sehr äußerlichem Mirakelinteresse erfüllten apokryphen Apostelgeschichten läßt uns den Wert unserer kanonischen AG. besonders empfinden[1].

Daß die AG. nicht von vornherein in der christl. Kirche eine ähnliche Autorität genoß wie die Evangelienschriften, in denen die Worte und Taten des Herrn zusammengestellt waren, oder wie die Briefe des Paul., war nur natürlich. Als aber die Kirche im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts eine Sammlung apostolischer Schriften dem altteſtamentlichen Schriftkanon zur Seite stellte und mit analoger Autorität bekleidete, erscheint die AG. von Anfang an als fest zugehöriges Glied dieser Sammlung. So gleich im Muratorischen Kanon, ebenso bei Irenäus (adv. haer. III, 14, 1. 15, 1) und Tertullian (de praescr. 22; adv. Marc. V, 2). Einerseits war hierfür entscheidend die Zusammengehörigkeit der AG. mit dem 3. Evang., das bereits vorher seinen festen Platz in der autoritativen Evangeliensammlung hatte. War dieses Evang. als indirekt apostolische Schrift anerkannt, so konnte man die von demselben Autor stammende AG. nicht geringer werten. Andrerseits suchte und fand man in der AG. eine Stütze für die katholische Theorie, daß die zwölf Apostel auf Geheiß des Herrn das Evangelium in alle Welt getragen hätten und daß sie die Bürgen für die Authentie der christlichen Lehre in den von ihnen gegründeten Gemeinden seien. So wurde die AG. im neuteſt. Kanon ein bedeutsames Mittelglied zwischen den Evangelien und den Paulusbriefen. Sie repräsentierte, zusammen mit den katholischen Briefen, die allgemeine apostolische Verkündigung.

Beanstandet wurde ihre autoritative Geltung von häretischen Parteien.

1. Vgl. über diese Literaturgattung: R. A. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden, 1883–90; Acta apostolorum apocrypha ed. Lipsius et Bonnet, 1891–1903; E. Hennecke, Neuteſt. Apokryphen, 1904, S. 346ff.; Wendland$^{2}$ S. 335ff.

Ebioniten ſtellten ihr eine andere Apoſtelgeſchichte gegenüber (Epiph. haer. 30, 16). Marcioniten (Tert. de praescr. 22; adv. Marc. V, 2), Severianer (Euſ. h. e. IV, 29) und ſpäter noch Manichäer (Aug. de util. cred. 2, 7; epist. 237 [al. 253]) erkannten ſie nicht an. In der katholiſchen Kirche aber gehörte ſie zu den Homologumena (Euſ. h. e. III, 25, 1). Daß ſie gleichwohl auch ſpäterhin noch in manchen Kreiſen der Kirche weſentlich unbekannt blieb, wird bezeugt durch die Bemerkung, mit der Chryſoſtomus ſeine Homilien über die AG. einleitet: *πολλοῖς τουτὶ τὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἔνι γνώριμόν ἐστιν, οὔτε αὐτὸ οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθείς.*

## § 9.

## Der Text der AG.

Der Text der AG. bietet inſofern ein beſonderes Problem, als die „occidentaliſche" Textüberlieferung, die, wie namentlich Weſtcott und Hort dargetan haben, mit bezug auf das ganze NT. von der alexandriniſchen und der ſpätſyriſchen zu unterſcheiden iſt, gerade bei der AG. noch größere Abweichungen von der übrigen Textüberlieferung zeigt, als bei anderen Büchern des NT. In neuerer Zeit iſt durch den Philologen Fr. Blaß die Unterſuchung der Frage, wie dieſe eigentümliche Geſtalt des occidentaliſchen Textes der AG. zu erklären und zu werten ſei, lebhaft in Fluß gebracht worden.

Als Hauptrepräſentant dieſes occidentaliſchen Textes war der von Beza im J. 1581 der Univerſität Cambridge geſchenkte Codex Bezae Cantabrigiensis (D) bekannt (Ausgabe von F. H. Scrivener, Cantabr. 1864; vollſtändige Collation bei E. Neſtle, Novi Test. Supplementum, Lips. 1896). Schon F. A. Bornemann, Acta ap. ad Codicis Cantab. fidem rec. 1848, ſtellte die durch D bezeugte Textgeſtalt als die älteſte hin, fand aber für dieſes Urteil keine Zuſtimmung. Man betrachtete allgemein die ungewöhnlich vielen und erheblichen Varianten dieſes Codex als intereſſanten Beleg dafür, wie willkürlich die Abſchreiber zum Teil mit dem Texte eines neut. Buches umgeſprungen ſeien. Man freute ſich zwar des Zeugniſſes dieſer alten (aus dem Anfang oder der Mitte des 6. Jahrhunderts ſtammenden) Handſchrift, wo ſie zuſammen mit den älteſten Handſchriften der jüngeren Textüberlieferung gegenüberſtand. Aber man hielt es nicht für zuläſſig, den Text von D auch im Gegenſatz zu den älteſten anderweitigen Textzeugen feſtzuhalten. So haben beſonders Tiſchendorf (T.), Weſtcott und Hort (W.-H.) und B. Weiß (B. Wß) den Text der AG. weſentlich auf Grund der Codices BℵAC feſtzuſtellen geſucht.

Blaß dagegen iſt wieder zur Poſition F. A. Bornemanns zurückgekehrt, der er eine umfaſſendere Begründung gegeben hat. Er hat vor allem den großen Zuſammenhang und die weite Verzweigung der occidentaliſchen Textüberlieferung zur Darſtellung gebracht, für welche der Cod. D zwar ein beſonders wichtiger Zeuge, aber doch eben nur einer neben anderen iſt, und zwar nicht überall ein ganz reiner. Die charakteriſtiſchen Lesarten dieſes

occidentalischen Typus werden zum Teil auch bezeugt durch den Cod. Laudianus (E) und durch eine Minuskelhandschrift in Mailand (137, bei Blaß: M); an einigen Stellen auch durch den Cod. Ephraemi rescriptus (C); ferner für K. 13–22 durch einen Oxforder Codex (O; vgl. A. Pott, der abendländ. Text d. AG. u. die Wirquelle, 1900). Diese Handschriften bieten also eine gewisse Textmischung. Dann bezeugen mehrere Übersetzungen jenen occidentalischen Typus, besonders die syrische Versio philoxeniana mit den Randbemerkungen des Thomas von Heraklea vom J. 616 (syr.$^{p. marg.}$), die oberägyptische Übersetzung (sah. = sahidica) und einzelne Formen der lateinischen Übersetzung. Zu letzteren gehören in erster Linie der lat. Text im Cod. Cantabr. (d) und Laudian. (e); dann der Palimpsest von Fleury (flor. = floriacensis), der folgende Bruchstücke der AG. enthält: $3_2-4_{18}$. $5_{32}-7_2$. $7_{42}-8_2$. $9_4-{}_{23}$. $14_5-{}_{23}$. $17_{34}-18_{19}$. $23_8-{}_{24}$. $26_{20}-27_{13}$ (vgl. S. Berger, le palimpseste de Fleury, Paris 1889); ferner der sog. Gigas (gig.) in Stockholm (vgl. J. Belsheim, die AG. und die Offenb. Joh. aus d. Gig. libr., Christiania 1879); der Cod. parisinus 321 (par.; vgl. S. Berger, un ancien texte latin des Actes des Ap., Par. 1895 u. Blaß StKr 1896 S. 436ff.); eine latein. Übersetzung des NT. in Wernigerode (wernig.; vgl. Blaß a. a. O.); auch die lat. Übersetzung in einer irischen Handschrift aus dem Anfang des 9. Jahrh.s, genannt book of Armagh (vgl. Blaß StKr 1900 S. 5ff.). Vgl. auch S. Berger, Histoire de la Vulgate, 1893 p. 81s., und die in der Schrift Anonymi de prophetis et prophetiis (in Miscellanea Cassinese, 1897) enthaltenen Bruchstücke einer altlatein. Übersetzung der AG. (Harnack ThLz 1898 S. 171ff.). Aber auch in späteren mittelalterlichen Übersetzungen finden sich Spuren des eigentümlichen occidentalischen Typus: in einer provençalischen (prov.) aus dem 13. Jahrh. (vgl. Clédat, le NT. provençal de Lyon, Paris 1887, u. Blaß StKr a. a. O.) in einer georgischen aus dem 12. oder 13. Jahrh. (vgl. Conybeare ZNW 1911 S. 131ff.) und in der mittelalterl. deutschen (vgl. Haußleiter ThLBl 1896 S. 109f.). Zu den Übersetzungen treten als fernere wichtige Zeugen einige Kirchenväter: Irenaeus, Cyprian (vgl. Corßen, der cyprianische Text der Acta ap., Berl. 1892) und zum Teil Augustin (besonders in seinen Schriften de actis cum Felice Manichaeo I, 4, contra epist. fundamenti c. 9 und contra Faustum Manich., wo die Stücke AG $1_1-2_{13}$ u. $10_{13-15}$ wiedergegeben sind). Auch Stellen der Constitutiones apostolicae, ferner der unter den Werken des Prosper aufgeführten Schrift de promissionibus et praedicationibus Dei und der Schrift des Vigilius von Thapsus contra Virimadum.

Mit Hülfe dieser Zeugen verschiedener Art hat Blaß die occidentalische Textgestalt der AG. festzustellen gesucht, auch für diejenigen Partieen, wo der Cod. D Lücken hat (d. i. von $8_{29}$ *πρόσελθε* bis $10_{14}$ *ἔφαγον* incl., von $21_2$ *ἐπιβάντες* bis $21_{10}$ *ἀπὸ τῆς*, von $22_{10}$ *ὧν τέτακται* bis $22_{20}$ *συνευδοκῶν* und von $22_{29}$ *οἱ μέλλοντες* an bis zum Schluß des Buchs). Er hat zuerst in seinem größeren Werke Acta ap., Gött. 1895, die Besonderheiten dieser Textgestalt (des $\beta$-Textes) neben dem vollständig mitgeteilten Texte des nach ℵBAC usw. festgestellten Typus (dem $\alpha$-Texte) aufgeführt, dann in der klei-

neren Textausgabe: Acta ap. secundum formam quae videtur romanam, Lips. 1896, den zusammenhängenden β-Text gegeben, beide Male mit genauem Apparat[1]. Sein Ziel war, den occidentalischen Text so herzustellen, wie er etwa zu Cyprians Zeit existierte (vgl. Blaß, Evang. sec. Luc. 1897 p. XXXI). Über vieles Einzelne in dieser Textrekonstruktion von Blaß läßt sich streiten. Blaß ist wohl zu sehr geneigt gewesen, alles Absonderliche, welches er bei Zeugen des occidentalischen Textes, auch bei solchen, die doch nur teilweise und sehr indirekt als solche gelten können, fand, zum ursprünglichen Bestande dieses Textes zu rechnen, auch wo es durch die älteren und direkten Zeugen dieses Textes nicht gedeckt wird. Im großen und ganzen ist doch sein Verdienst um die Aufweisung dieser höchst bedeutsamen und weitverbreiteten occidentalischen Textgestalt aufs dankbarste anzuerkennen.

Blaß hat nun zugleich das Verhältnis dieser Textgestalt zu den durch die ältesten Majuskelhandschriften bezeugten beurteilt und eine Hypothese über die Entstehung beider Texttypen aufgestellt. Er betrachtet den β-Text nicht als eine sekundäre Entartung des α-Textes, meint vielmehr gerade in den charakteristischen Abweichungen und Erweiterungen desselben die Anzeichen einer ursprünglichen Kenntnis des Sachverhalts und einer vielfach deutlicheren Darstellung zu sehen, als welche im α-Texte vorliegt. Andrerseits möchte er auch die Abwandlungen dieses α-Textes nicht auf die Willkür eines Anonymus zurückführen. So nimmt er an, Lukas selbst habe den Text in beiden Gestalten gegeben, zuerst als Kladde den β-Text, dann als Reinschrift für Theophilus den α-Text. Er habe das Buch in Rom während der dortigen Gefangenschaft des Paulus verfaßt (d. i. nach Blaß Berechnung in den J. 57 – 59). Die Kladde sei in Rom geblieben und die Grundlage der von hier aus verbreiteten occidentalischen Textgestalt geworden (daher: forma romana). Abschriften von ihr seien im 2. Jahrh. auch nach Syrien und Ägypten gekommen. Die im einzelnen mannigfach abgeänderte und verkürzte Reinschrift des Lk. aber sei nach Antiochia an den Theophilus gegangen (daher: forma antiochena) und von hieraus Grundlage des orientalischen Texttypus geworden. Vgl. hierzu: Blaß StKr 1894 S. 86ff.; 1900 S. 5ff.; Acta ap. 1895 p. 24ss; ed. Act. sec. form. rom. p. Iss; Evang. sec. Lc. p. LXXIX s.[2].

Für das Wesentliche der Hypothese von Blaß haben ihre Zustimmung ausgesprochen: Dräseke ZwTh 1894 S. 192ff.; Nestle ChrW 1895 S. 304ff.; StKr 1896 S. 103ff.; Einführung in d. griech. NT. 1897 S. 97ff.; Zöckler, Greifswalder Studien 1895 S. 129ff.; Haußleiter ThLBl 1896 S. 105ff.;

1. Wo ich weiterhin im Kommentar von „Blaß β-Text" rede, ist immer der β-Text, wie ihn Blaß in dem zweiten genannten Werke gibt, gemeint.

2. Im dritten Evang., dessen „römischen" Text Blaß in dem letztgenannten Werke gibt, ist dieser Text gegenüber dem gewöhnlichen, „antiocheni̇schen", nicht der ausführlichere, wie in der AG., sondern der kürzere. Blaß erklärt dies daraus, daß hier die antiochen. Textform die ältere sei. Lk habe sein Evang. in dieser Form in Palästina während der caesareensischen Gefangenschaft des Paul. verfaßt. Später in Rom habe er es in etwas modifizierter Form für die dortigen Christen herausgegeben. Daher schlössen sich Evang. u. AG. in der röm. Form eng an einander, aber nicht ebenso in der antiochen. Form (l. l. p. V ss.).

Belser, Beiträge zur Erklärung d. AG. auf Grund der Lesarten des Cod. D u. s. Genossen 1897; Zahn, Einleitung II, § 59. Auch Hilgenfeld schon in seinen Abhandlungen über die AG. ZwTh 1895 u. 1896 und dann besonders in seiner Ausgabe: Acta apostolorum graece et lat. sec. antiquissimos testes, 1899, er aber mit dem Unterschiede von Blaß, 1. daß er nicht auch den α-Text auf den ursprünglichen Vf. d. AG. zurückführt, sondern den β-Text allein für den echten hält, 2. daß er bei der Feststellung des β-Textes im wesentlichen dem Hauptzeugen desselben D folgt, nicht aber den von Blaß bevorzugten Nebenzeugen. Hilgf. ist der ursprünglichen Form der occidentalischen Textrecension gewiß näher gekommen als Blaß[1]. — Gegen die Hypothese von der Priorität des β-Textes vor dem α-Texte oder der Gleichwertigkeit beider Texte vgl. v. D[obschütz] LC 1895 S. 601 ff., 1897 S. 385 ff.; Corssen GGA 1896 S. 425 ff., welcher auf Spuren des montanistischen Charakters des β-Textes hinweist; B. Wß, der Cod. D in der AG. (TU XVII, 1) 1897, welcher aufs gründlichste alle Varianten von D durchgeht und ihren sekundären Charakter nachzuweisen sucht; Jülicher, Einl. § 32, 6; Bousset ThLz 1900 S. 633 ff.; ThR 1901 S. 367 ff.; Harnack ThLz 1907 S. 396 ff.

Wie ist diese große textkritische Streitfrage zu entscheiden? Aus sehr vielen, ja man darf sagen: aus den meisten Einzelfällen, wo die beiden Textformen von einander abweichen, läßt sich kein Anhalt zu solcher Entscheidung gewinnen. Der β-Text gibt oft eine umständlichere, anschaulichere, die Übergänge mehr vermittelnde Darstellung als der α-Text; vgl. z. B. 5 18. 38 f. 6 10. 8 24. 37. 9 8. 10 25. 11 2. 13 8. 14 2 — 7. 18 f. 16 35. 39 f. 18 12. 27 f. 25 24 f. Hier kann der ausführlichere Text der ursprüngliche sein, der bei der zweiten Redaktion gekürzt ist; aber gerade so gut kann er die sekundäre, verbesserte, abgeglättete Redaktion sein. Deutlichere Folgerungen scheinen sich aus einigen Stellen zu ergeben, wo der β-Text gewisse selbständige sachliche Notizen enthält, die dem α-Texte fehlen, Notizen, die nicht einfach aus dem übrigen Zusammenhange erschlossen, sondern vielmehr aus einer ursprünglichen Kenntnis des Sachverhalts geflossen zu sein scheinen. Es sind die Stellen 12 10 (Zusatz: *κατέβησαν τοὺς ἑπτὰ βαθμούς*), 19 9 (*ἀπὸ ὥρας πέμπτης ἕως δεκάτης*), 20 15 (*καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλίῳ*), 21 1 (*καὶ Μύρα*). Freilich können diese Stellen gerade dann, wenn man die beiden Textformen auf denselben Autor zurückführt, nichts für die primäre Abfassung des β-Textes beweisen. Denn so gut der Autor diese Notizen bei der zweiten Redaktion weglassen konnte, so gut konnte er sie auch bei ihr hinzutun. Immerhin können diese Stellen, zu denen

1. In eigentümlicher Weise hat Pott, der abendländ. Text d. AG. und die Wirquelle, 1900, das textkritische Problem, die Urform des β-Textes zu erkennen, mit einer quellenkritischen Hypothese verbunden. Gestützt auf die Beobachtung, daß in dem von ihm kollationierten Cod. O (s. o.) der β-Text im Unterschiede von D speziell mit dem Texte von Cod. 137 (= M) und einer in syr$^{p.\ marg.}$ verwerteten Handschrift übereinstimmt, vermutet er, daß die hier zu Grunde liegende Urform des β-Textes aus dem Texte der Hauptquelle unserer AG herstamme. Diese Quellenschrift, acta Pauli, werde getrennt von unserer AG. noch einige Zeit existiert haben. Nach ihr seien einige Exemplare der kanonischen AG. korrigiert, wahrscheinlich am Rande. Auf diese korrigierten Exemplare gehen die Repräsentanten des β-Textes teils direkt teils indirekt (D u. Trabanten) zurück.

weiter die St. 4 6 mit dem von D bezeugten Namen *Ἰωνάθας* ſtatt *Ἰωάννης* kommt und beſonders die St. 11 28, wo im *β*-Texte bereits erſtmalig die 1. Perſ. Plur. auftritt, am erſten als Anzeichen für die Originalität des *β*-Textes dem *α*-Texte gegenüber geltend gemacht werden. Aber dieſen verhältnismäßig ſehr wenigen Stellen ſteht nun eine größere Zahl ſolcher Stellen gegenüber, wo der *α*-Text offenbar die Priorität vor dem *β*-Texte hat. Denn an ihnen iſt dieſer letztere teils in ſtiliſtiſcher, teils in ſachlicher Beziehung ſo viel leichter und klarer, daß es ſchlechthin unbegreiflich wäre, wie der urſprüngliche Vf. oder ein ſpäterer Abſchreiber dieſen einfachen und deutlichen Text zu dem ſchwierigeren *α*-Texte umgeſtaltet haben ſollte, während die umgekehrte Umgeſtaltung ohne weiteres verſtändlich iſt. Blaß pflegt in den Fällen dieſer Art die für ſeine Hypotheſe entſtehende Schwierigkeit dadurch zu beſeitigen, daß er den *α*- und den *β*-Text einander aſſimiliert, während ſie nach den Zeugen zu differenzieren wären. Folgende Beiſpiele ſcheinen mir beſonders deutlich zu ſein.

In 5 28 haben ℵ*AB: *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν*; DE 137 flor. par.: *οὐ παραγγ. παρηγγ.* Durch dieſes *οὐ* wird entſprechend dem vorangehenden *ἐπηρώτησεν* die Ausſage zur Frage gemacht. Das iſt eine begreifliche ſtiliſtiſche Glättung. Die ſpätere Weglaſſung des einmal geſetzten *οὐ* wäre nicht begreiflich. Blaß hat das *οὐ* auch in den *α*-Text aufgenommen.

In 5 34 haben ℵAB: *τ. ἀνθρώπους*; DE d. flor. gig.: *τ. ἀποστόλους*. Der erſtere Ausdruck iſt im Sinne des Gamaliel von den Zwölfen gebraucht. Aber da doch nicht die direkten Worte des G. angeführt ſind, erſchien er unpaſſend. Daß an Stelle des im Texte gegebenen *ἀποστ.* ſpäter *ἀνθρ.* eingeſetzt wäre, iſt kaum denkbar. Blaß hat hier *τ. ἀνθρ.* in den *β*-Text geſetzt.

Hinter 15 33 gehen ℵABEHLP gleich zu V. 35 über. Bei CD mehreren Min. und Verſſ. iſt dazwiſchen der Satz eingeſchoben: *ἔδοξε δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ* (CD* *αὐτούς*), wozu bei D gig. vulg.$^{clem.}$ arm. noch die W. gefügt ſind: *μόνος δὲ Ἰούδας ἐπορεύθη*. Dieſer Einſchub iſt zur Vermittlung der Ausſage 15 33 über die Abreiſe des Judas und Silas aus Antiochia mit der folgenden Erzählung 15 40 über die Zuſammenreiſe des Paul. mit Silas von Antiochia aus höchſt erwünſcht. Das Fehlen einer ſolchen Vermittlung im *α*-Texte iſt nur daraus erklärlich, daß der Vf. zwei Quellenſtücke, die nicht genau an einander paßten, an einander geſchoben hat. Daß die fehlende Vermittlung nachträglich eingeführt wurde, iſt begreiflich; daß die urſprünglich gegebene nachträglich weggelaſſen wäre, unbegreiflich. Blaß hat die W.: *ἔδοξεν δὲ τ. Σ. ἐπιμ. αὐτ.* in den *α*-Text aufgenommen.

In 19 14 ſind nach ℵAB uſw. *ἑπτὰ υἱοί* des Skeuas die den Jeſusnamen unberechtigter Weiſe anwendenden Beſchwörer. Dieſe Zahlangabe iſt nicht vermittelt mit der in V. 16 folgenden Erzählung, daß der beſchworene Geiſt „beide“ Beſchwörende überwältigt habe. Ebenſo iſt das in V. 16 bemerkte Entfliehen dieſer Beſchwörer „aus jenem Hauſe“ nicht durch eine vorangehende Bemerkung über die Situation im Hauſe vorbereitet. In dem Texte von D syr.$^{p.\ marg.}$ iſt zuerſt nur von *υἱοί* des Skeuas ohne Zahlwort die Rede und iſt auch geſagt, daß dieſelben zu dem Dämoniſchen ins Haus gegangen waren.

So sind die Härten des α-Textes beseitigt. Daß der durchsichtige β-Text erst nachträglich zu dem undeutlicheren α-Texte umgestaltet wäre, ist nicht denkbar. Blaß setzt in dem α-Texte das ἑπτὰ in eckige Klammern.

Bei den bisher besprochenen Stellen ließe sich noch die Annahme festhalten, daß derselbe Vf. der AG. die beiden Textformen hergestellt hat, nur eben den α-Text zuerst und später mit nachbessernder Hand den β-Text. Die Blaßsche Position wäre in der Tat viel leichter zu verteidigen, wenn Blaß bei der AG. ebenso wie beim Lukasevang. dem α-Text die Priorität vor dem β-Text zuschriebe. Aber es kommen nun noch einige weitere Stellen in Betracht, wo nicht nur der β-Text sichtlich der sekundäre ist, sondern wo auch die Möglichkeit, diese sekundäre Umformung auf denselben ursprünglichen Autor zurückzuführen, wie den α-Text, ausgeschlossen ist.

In 15$_2$ folgen auf den übereinstimmend bezeugten einleitenden Genit. abs. *γενομένης δὲ — πρὸς αὐτούς* (D: *σὺν αὐτοῖς*) bei D d. syr. p. marg. die W.: *ἔλεγεν γὰρ ὁ Π. μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν διϊσχυριζόμενος. οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς, τῷ Παύλῳ κ. Βαρνάβᾳ καί τισιν ἄλλοις, ἀναβαίνειν πρὸς κτἑ.* Der harte Anakoluth, daß die mit dem Gen. abs. begonnene Satzkonstruktion fallen gelassen wird, ist offenbar dadurch entstanden, daß der die Meinung des Paul. bezeichnende Satz *ἔλεγεν — διϊσχυριζόμενος* als Glosse eingefügt und dann die Fortsetzung diesem Einschube angepaßt wurde. Auch Blaß traut diesen Anakoluth nicht dem ursprünglichen Vf. zu, sondern löst von sich aus im β-Texte den Gen. abs. in einen selbständigen Satz auf: *ἐγένετο δὲ στάσις κ. ζήτησις οὐκ ὀλίγη τῷ Π. κτἑ.* Hilgf., Acta p. 64, bewahrt den überall bezeugten Gen. abs., setzt dann die W. des β-Textes *ἔλεγεν — διϊσχυριζόμενος* in Klammern und zieht die W. *οἱ δὲ* zusammen in *οἵδε*, um einen einheitlichen Satz zu erreichen, der sich aber doch als Künstelei darstellt. Zwischen dem α- und dem β-Texte besteht hier aber nicht nur eine formelle, sondern auch eine wesentliche sachliche Differenz. Nach dem α-Texte sind es die Brüder in Antiochia, die den P. und Barn. zur Reise nach Jeruſ. bestimmen; nach dem β-Texte die von Jeruſ. gekommenen Christen. Dieser verschiedenen Auffassung entspricht die Abwandlung des Begriffes *ἔταξαν* (α-Text) in *παρήγγειλαν* (β-Text).

In 15$_5$ berichtet der α-Text: *ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι κτἑ.* Bei diesem Texte bleibt unklar, in welcher Beziehung die in Jeruſ. auftretenden Bestreiter des gesetzesfreien Heidenchristentums zu den Leuten standen, welche nach V. 1 f. in Antiochia die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen beanstandet und dadurch den Anlaß zur Reise des Paul. u. Barn. nach Jeruſ. gegeben hatten. Diese Unklarheit wird beseitigt im β-Texte, vertreten durch D d. syr. p. marg., wo die in Jeruſ. Auftretenden ausdrücklich mit den Veranlassern der Sendung des Paul. u. Barn. identifiziert werden. Aber daneben werden sie auch hier ebenso wie im α-Texte bezeichnet als *τινες ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τ. Φαρ. πεπιστευκότες*, so daß der ganz ungefüge Satz entsteht: *οἱ δὲ παραγγείλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους ἐξανέστησαν λέγοντές τινες ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες.* Dieser Text ist sichtlich dadurch

entstanden, daß eine ursprüngliche Randbemerkung neben dem α-Texte sehr äußerlich in diesen Text selbst hineingefügt ist (vgl. B. Wß, Cod. D S. 80f.; Bousset ThLz 1900 S. 637). Auch Blaß u. Hilgf. können hier den β-Text nicht in seiner wirklich überlieferten Gestalt für ursprünglich halten, sondern stutzen ihn zurecht durch Weglassung der W.: τινες — πεπιστευκότες.

In 15 20 u. 29 sind in dem durch D d. Iren. und anderen Zeugen dargebotenen β-Texte die im α-Texte überlieferten W.: καὶ τοῦ πνικτοῦ (bezw. V. 29: καὶ πνικτῶν) weggelassen, dagegen die W.: καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν (θέλετε) ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις (ἑτέρῳ) μὴ ποιεῖν hinzugefügt. Nach diesem β-Texte haben die von Jakobus vorgeschlagenen, vom Apostelkonvent beschlossenen Forderungen für die Heidenchristen einen moralgesetzlichen, nach dem α-Texte dagegen einen zeremonialgesetzlichen Sinn. Der β-Text wird uns verständlich als eine Umprägung des α-Textes, die sich dort aufdrängte, wo man die im α-Texte bezeichneten zeremonialgesetzlichen Forderungen jüdischer Herkunft gewohnheitsrechtlich nicht kannte und nicht als allgemein verpflichtend für die Heidenchristenheit empfand. Vgl. den Exkurs hinter 15 21 unter I. Harnack III S. 197, der in diesem Falle nachdrücklich für die Priorität des β-Textes eingetreten ist, kann die Entstehung des α-Textes aus dem β-Texte doch nur begreiflich finden mit Hülfe der Vermutung, daß zum ursprünglichen Bestande des β-Textes die „goldene Regel": καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν κτέ. nicht gehört habe. Vollends unmöglich ist es, die beiden Textgestalten mit ihrem wesentlich verschiedenen Sinn auf einen und denselben Autor zurückzuführen. Auch Blaß (Evang. sec. Luc. p. XXVI) muß hier mit einer hinter den beiden Textgestalten liegenden Urgestalt, die Lk verschieden redigiert habe, rechnen.

In 22 29 wird nach dem α-Texte erzählt, der Chiliarch habe sich, als er von dem röm. Bürgerrechte des Paul. Kenntnis bekommen habe, gefürchtet, weil er ihn hatte fesseln lassen; in V. 30 wird hinzugefügt: als er ihn am nächsten Tage zur Untersuchung der Sache vor das Synedrium vorführen lassen wollte, habe er ihn von den Ketten lösen lassen. In diesem Berichte befremdet, daß die Lösung erst am folgenden Tage aus dem neuen Motive erfolgt, nicht aber sofort als Konsequenz der Erkenntnis des röm. Bürgerrechts. In Cod. 137 syr. $^{p.\ marg.}$ sah. (D bricht gerade vor dieser St. ab) ist nun gleich am Schlusse von V. 29 der Zusatz gegeben: καὶ παραχρῆμα ἔλυσεν αὐτόν. Daß aber dieser Zusatz sekundär ist, zeigt sich darin, daß dann doch in V. 30 noch einmal die Lösung bezeichnet wird. Nur sah. läßt in V. 30 die W.: ἔλυσεν αὐτὸν καὶ fort; so auch Blaß im β-Text. Aber betrachtet man den Text in dieser Fassung als den ursprünglichen, so ist es unbegreiflich, wie der Autor diese durchsichtige Erzählung später zu dem unklaren α-Texte umgestaltet haben sollte. Blaß kann sich hier nur mit der Konjektur helfen, daß in V. 30 statt τῇ δὲ ἐπαύριον ursprünglich gestanden habe: τῇ δὲ ἑσπέρᾳ.

Zu diesen Stellen kommen endlich diejenigen, wo nicht der Cod. D allein, sondern mit ihm zusammen auch andere Zeugen des β-Textes offenbare Schreibversehen enthalten. In 5 31 haben D gig. par. sah. Iren. δόξῃ statt δεξιᾷ.

In $13_{48}$ D gig. Aug.: *ἐδέξαντο* statt *ἐδόξασαν*. In $15_{15}$ D gig. Iren.: *οὕτως συμφωνοῦσιν* statt *τούτῳ συμφ.* In diesen Fällen hat Blaß (in $13_{48}$ auch Hilgf.) die Lesarten des $\alpha$-Textes in seinen $\beta$-Text aufgenommen. Zum wirklichen $\beta$-Texte gehören aber eben jene Fehler.

Aus allem Angeführten erhellt, daß es verkehrt ist, dem $\beta$-Texte im großen und ganzen die Priorität vor dem $\alpha$-Texte zuzuschreiben. Wenn man an mehreren einzelnen Stellen deutliche Anzeichen dafür gefunden hat, daß Sonderlesarten des $\beta$-Textes durch eine spätere, nachbessernde Hand hergestellt sind, so wird man mit Recht den sekundären Charakter auch solcher anderer Sonderlesarten annehmen, bei welchen man das Motiv, den $\alpha$-Text formell oder sachlich zu bessern, zu glätten und zu verdeutlichen, erkennen kann. Daß dieses Motiv in der Tat bei fast allen charakteristischen Abweichungen des $\beta$-Textes erkennbar ist, hat B. Wß, Cod. D S. 52 ff. dargelegt. Darüber, wie dieser Text ursprünglich zu Stande gekommen ist, lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Gewiß sind nicht alle die Varianten, die dem occidentalischen Texttypus zugehören und aus denen Blaß seinen „römischen" Text zusammengestellt hat, gleichen Alters und gleicher Herkunft. Auch dieser occidentalische Text hat seine Entwicklungsgeschichte gehabt. Aber ich halte es doch für sehr wahrscheinlich, daß der Hauptbestand seiner bedeutsamen Sonderlesarten auf einen einzigen Redaktor zurückgeht, der etwa der Mitte des 2. Jahrh.s angehörte. Er hat in naiver Weise, d. h. ohne ein solches Bewußtsein der Pflicht zur genauen Wiedergabe des vom Autor gegebenen Textes, wie es moderne Herausgeber haben, aber auch noch ohne die Scheu vor dem Buchstaben der AG. als einer inspirierten, kanonischen Schrift, den Text der AG. im einzelnen zu bessern, anschaulicher zu machen und von Schwierigkeiten zu befreien gesucht. Die größeren Abweichungen des $\beta$-Textes finden sich fast alle in den erzählenden Partieen des Buches, nicht in den Redestücken (vgl. Blaß, ed. Act. sec. form. rom. p. XI; B. Wß a. a. O. S. 105). Es ist sehr begreiflich, daß der Redaktor sich nicht dieselbe Freiheit, wie dem Erzählungstexte gegenüber, auch den darin eingeschlossenen Apostelworten gegenüber erlaubte.

Durch diese Beurteilung ist nun aber keineswegs ausgeschlossen, daß sich unter den Besonderheiten des occidentalischen Textes auch einzelne sehr gute, ursprüngliche Elemente befinden. Wenn diese Textrezension im wesentlichen schon aus dem 2. Jahrh. stammt, so muß ihr ein uralter, der Abfassungszeit des Buches ganz nahestehender Text zu Grunde gelegen haben. Aus diesem Grundtexte her können in der occidentalischen Textüberlieferung einzelne ursprüngliche Bestandteile bewahrt geblieben sein, die in der übrigen Textüberlieferung verloren gegangen sind. Diese Möglichkeit ist besonders bei den oben S. 52 f. erwähnten Fällen $4_6$. $11_{28}$. $12_{10}$. $19_9$. $20_{15}$. $21_1$ in Betracht zu ziehen. In anderen Fällen dient das Zeugnis von D zur gewichtigen Unterstützung solcher Lesarten, welche sonst nur von B (z. B. $19_8$: Fehlen des *τὰ* vor *περὶ τ. βασ. τ. θ.*; $21_{25}$: *ἀπεστείλαμεν* statt *ἐπεστ.*), oder nur von ℵ (z. B. $2_{20}$: Fehlen der W. *καὶ ἐπιφανῆ*), oder gerade nicht von diesen beiden ältesten Majuskeln, wohl aber anderweitig bezeugt werden (z. B. $1_{16}$:

τ. γραφὴν ταύτην; 7 16: τοῦ Συχέμ; 10 19: Fehlen der Zahlangabe vor ἄνδρες; 20 4: ἄχρι (μέχρι) τῆς Ἀσίας; 20 14: συνέβαλεν).

Aber die Fälle, wo occidentalische Lesarten gegenüber denen der ältesten Majuskelhandschriften zu bevorzugen sind, bilden die Ausnahme. Durch das Interesse, das dieser occidentalische Text mit Recht in textgeschichtlicher Beziehung in Anspruch nimmt, darf man sich nicht zu seiner Überschätzung in textkritischer Beziehung verleiten lassen. Im großen und ganzen ist ihm der durch die ältesten Majuskeln bezeugte Text doch an Authentie überlegen. Wie in den Fällen zu entscheiden ist, wo die ältesten Majuskeltexte auseinander gehen, darüber läßt sich keine allgemeingültige Regel aufstellen. Man muß von Fall zu Fall die besonderen Umstände prüfen. Auch die Codices B und ℵ können nicht überall als Zeugen des ursprünglichen Textes gelten. Sie sind schon Vertreter einer bestimmten Recension. Und neben den Majuskeln können auch gewisse Gruppen von Minuskeln, die auf eine gemeinsam benutzte ältere Handschrift zurückweisen, ein wichtiges Zeugnis darstellen. Vgl. Bousset, Textkritische Studien zum NT. (TU XI, 4), 1894, besonders S. 136 ff. Es steht zu erwarten, daß sich aus dem von H. von Soden in seinem Werke: Die Schriften des NT. in ihrer ältesten Textgestalt III, 1910, S. 1653 ff. beigebrachten reichen Material noch eine wesentliche Förderung unserer Kenntnis der Textgeschichte der AG. ergeben wird.

## § 10.

## Chronologie der apostolischen Geschichte[1].

Der Vf. der AG. hat in diesem Werke gewiß ebenso wie in seinem Evang. (1 3) eine chronologische Anordnung des Stoffes erstrebt. Er gibt auch, jedoch nicht in den Anfangsabschnitten, wohl aber im weiteren Verlaufe seines Werkes, besonders wo ihm seine Hauptquelle den Stoff lieferte, ziemlich viele einzelne Zeitangaben. Aber dieselben sind doch zum Teil so unpräzis, daß es nicht möglich ist, mit ihrer Hülfe allein den zeitlichen Abstand der berichteten Ereignisse von einander richtig zu erkennen. Und namentlich sind uns nur sehr wenige solche Daten gegeben, durch welche die Vorgänge der apostolischen Geschichte in Beziehung zu anderweitig bekannten Tatsachen der Zeitgeschichte gebracht werden, so daß ihre absolute Chronologie festgestellt werden kann.

Den Anfangspunkt der apostol. Geschichte bildet der Tod Jesu. Für die

1. Wichtigste Literatur: Wurm ZTh 1833 S. 1 ff.; Anger, de temporum in Actis ap. ratione 1833; Wieseler, Chronologie d. apost. Zeitalters 1848; Schür. I[3] S. 431–600; ZwTh 1898 S. 21 ff.; O. Holtzm.[2] S. 117 ff.; Blaß p. 21 ff.; Harnack, Chronologie d. altchristl. Literatur bis Euseb. I, 1897 S. 233 ff.; Beitr. III S. 21 ff.; Ramsay Exp. 1896 I p. 336 ff., 1897 I p. 201 ff., 1900 II p. 81 ff.; Belser ThQ 1898 S. 353 ff.; Bacon Exp. 1898 II p. 123 ff.; 1899 II p. 351 ff.; Zahn, Einl. II S. 626 ff. (Exkurs II); Art. „Paulus“ in R.E.[3] unter I; Turner Art. „Chronology“ in Hastings Dict. of the Bibl. I p. 403 ff.; Hoennicke, Chronologie d. Lebens d. Ap. Paul., 1903; Aberle, Bibl. Zeitschr. 1903 S. 256 ff. 372 ff.; Clemen, Paulus 1904, I S. 349 ff.; E. Schwartz NGW 1907 S. 263 ff.; Deißm., Paulus, 1911, S. 159 ff.; Lietzmann ZwTh 1911 S. 345 ff.; Dubowy, Bibl. Zeitschr. 1912 S. 143 ff.; Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1912 S. 637 ff.; Goguel, Revue de l'histoire des religions 1912, p. 285 ss.

Berechnung der Zeit desselben bietet eine Anknüpfung die Angabe Lk 3₁, daß der Täufer im 15. Regierungsjahre des Tiberius aufgetreten sei. Wenn diese Regierungsjahre vom Tode des Augustus, d. 19. Aug. 14 n. Chr., gezählt sind, so würde das 15te vom Aug. 28—29 laufen. Die öffentliche Predigtwirksamkeit Jesu ist nach Mk 1₁₄ erst der Gefangensetzung des Täufers gefolgt. Aber das Wirken des Täufers scheint auch nur kurz gewesen zu sein. So kann die Wirksamkeit Jesu im J. 29 begonnen haben. Aber wielange währte sie? Die auf einen dreijährigen Zeitraum deutenden Angaben des 4. Evang.s über die Festreisen Jesu sind meines Erachtens nicht als authentisch zu betrachten. Andrerseits darf man wohl auch nicht mit der Sicherheit, wie es z. B. Windisch ZNW 1911 S. 141 ff. tut, eine nur einjährige Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu annehmen. Was in den synoptischen Evangelien erzählt wird über sein Wandern von Ort zu Ort (Mk 1₃₉. Lk 8₁), andeutend auch über sein öfteres Predigen in Jer. (Lk 13₃₄; vgl. 10₃₈), dann über seine Aussendung der Zwölfe (Mk 6₆—₁₃), über die Ausbreitung des Gerüchtes von ihm auch über die Grenzen Palästinas hinaus und das hierdurch bedingte Zuströmen von Menschen zu ihm von fernher (Mk 1₄₅. 3₇f.), über sein Zurückweichen in einsame Gegenden (Mk 1₄₅) und über seine Wanderungen außerhalb Palästinas (Mk 7₂₄. ₃₁. 8₂₇), das alles scheint mir im Zeitraum eines einzigen Jahres kaum unterzubringen zu sein. Wenn seine Wirksamkeit im J. 29 begann, so wird sein Tod ins J. 31 gefallen sein.

Tertullian adv. Jud. 8 sagt nun aber bestimmt, Jesus sei unter dem Consulate des Rubellius Geminus und Fufius (Rufius) Geminus, d. i. im J. 29, gestorben. Diese bemerkenswerte Angabe läßt sich mit dem in Lk 3₁ gegebenen Datum nur vereinbaren, wenn man bei dem letzteren die Regierungsjahre des Tiberius schon von seinem Eintritte in die Mitregentschaft, wahrscheinlich zu Ende des J. 11 n. Chr., an gerechnet sein läßt (vgl. Zumpt, Geburtsjahr Christi 1869 S. 282 ff.; Wieseler, Beitr. z. Würdigung der Evang. 1869 S. 177 ff.; Beyschlag, Leben Jesu 1885, I S. 135 ff.). Dann würde auch nach dem Datum des Lk. das Auftreten Jesu im J. 27, sein Tod im J. 29 liegen. Eine sichere Entscheidung darüber, ob Lk. sein Datum in dieser Weise berechnet hat, bezw. ob wir die Überlieferung Tertullians vor dem Datum des Lk. bevorzugen dürfen, läßt sich kaum treffen. Der Tod Jesu ist also unbestimmt um das J. 30 anzusetzen. Er kann im J. 31, aber auch schon im J. 29 stattgefunden haben.

Allein auch wenn sich das Todesjahr Jesu bestimmter datieren ließe, so wäre damit für die weitere chronologische Datierung der apostol. Geschichte nichts gewonnen. Denn aus der AG. ist nicht zu erkennen, wie lang der Zeitraum zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung des Paul. war, von welcher aus man mit Hülfe der Zeitangaben in Gal. 1 u. 2 und in der AG. weiterrechnen könnte. Der Vf. der AG. beginnt zwar gleich mit einer bestimmten Zeitangabe über die Frist der Erscheinungen des Auferstandenen (1₃) und mit einer bestimmten Datierung der ersten Geistesausgießung (2₁). Aber dann beschränkt er sich bei der Urgeschichte der Gemeinde, gewiß mangels genauerer Kunde, auf die eine unbestimmte Zeitangabe 6₁. Ganz kurz kann

der Zeitraum zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung des Paul. nicht gewesen sein. Die in K. 2–5 berichteten Ereignisse freilich ließen sich wohl in rascher Aufeinanderfolge denken. Aber der aus 6 1 erkennbare Zustand der Gemeinde setzt eine vorangegangene Entwicklung voraus, die nicht eine ganz schnelle und sprunghafte gewesen sein kann. Die Anklage gegen Stephanus sodann wird nicht als sofortige Folge seiner Wahl in das Kollegium der Sieben hingestellt, sondern durch die Bemerkung 6 7 einer Periode noch weiteren Wachstums der Gemeinde zugewiesen. Ihr ist eine Zeit der Disputationen des Stephanus in den Synagogen vorangegangen (6 9f.). Nach dem Tode des Stephanus aber kann weder die Ausbreitung des Christentums bis nach Damaskus hin, noch die in 26 10f. geschilderte Verfolgung der Christen durch Paul. bis in die auswärtigen Städte als eine geschwind verlaufene vorgestellt werden. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung des Paul. einige Jahre verflossen sind.

Das erste bestimmt fixierbare Datum der AG. ist der bald nach der in 12 1ff. berichteten Verfolgung der jerusalem. Gemeinde durch den König Herodes Agrippa I erfolgte Tod dieses Königs 12 19–23. Herodes Agrippa starb im J. 44. Jene Verfolgung mag also im J. 43 (oder 42) stattgefunden haben. Aber auch dieses Datum hilft uns nicht weiter. Es ist zwar von Interesse für die katholische Tradition, der zufolge der „andere Ort", nach dem Petrus damals wegzog (12 17), Rom war. Auch Harnack III S. 32f. freut sich der Bestätigung für die altkirchliche Tradition, daß die Apostel 12 Jahre nach dem Tode Jesu Jerusalem verlassen hätten. Aber etwas Positives darüber, wohin Petrus und die übrigen Apostel damals gezogen wären, wissen wir nicht. Nach AG 15 sind sie beim Apostelkonvente wieder in Jerusalem. Und zu dem Wirken des Paulus steht jenes Datum in keiner Beziehung. Die Reise des Paul. nach Jerusalem 11 30. 12 25, welche von der AG. in zeitliche Verbindung mit der Verfolgung durch Herodes Agrippa gebracht wird (12 1), kann nach Gal 1 18–2 1 nicht historisch sein (s. Anm. z. 11 19).

Dagegen ist nun von entscheidender Bedeutung für die Chronologie der Missionswirksamkeit des Paul. die Angabe AG 18 12: „als Gallio (d. i. L. Junius Gallio) Prokonsul von Achaja war", hätten die Juden in Korinth eine fruchtlos verlaufene Anklage gegen Paul. bei diesem Prokonsul erhoben. Dank einem Inschriftenfunde können wir das Jahr dieses Prokonsulates feststellen (vgl. Deißm. a. a. O. u. Lietzmann a. a. O.). Auf einem fragmentarisch erhaltenen delphischen Steine, dessen im übrigen sehr verstümmelte Inschrift einen Brief des Kaisers Claudius an die Stadt Delphi darstellt (publiziert von A. Bourguet, de rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo, Montepess. 1905, p. 63 s.; Facsimile bei Deißm. a. a. O. beim Titelblatt), ist die Zeit, wo Claudius zum 26. Mal „Imperator" war, zugleich als die des Prokonsulates des Gallio in Achaja bezeichnet. Die Periode der 26. imperatorischen Akklamation des Claudius hat nun anderweitigen inschriftlichen Mitteilungen zufolge ungefähr von Ende 51 bis August 52 gewährt. Da in der früheren Kaiserzeit der Prokonsulat in der Regel einjährig war und ungefähr am 1. Juli angetreten wurde, so ist Gallio wahrscheinlich von

ca. 1. Juli 51 bis dahin 52 (möglich, aber unwahrscheinlich wäre: von 1. Juli 52 – 53) Prokonsul von Achaja gewesen. Aus dem Wortlaut und Zusammenhang von AG 18 12 ist meines Erachtens durchaus nicht sicher zu erschließen, daß die Anklage der Juden gegen Paul. gleich nach dem Amtsantritt des Gallio erhoben wurde (so Deißm. u. Lietzmann). Sie kann auch am Schluß seiner Amtszeit erhoben sein. Es ist ebenso gut denkbar, daß die Juden in Korinth noch die letzte Frist der Amtszeit des ihnen bekannten Gallio zu benutzen suchten, um gegen Paul. vorzugehen, wie daß sie den Gallio als neugekommenen Prokonsul gegen Paul. in Anspruch zu nehmen versuchten. Man muß für den Vorgang AG 18 12ff. die ganze Amtszeit des Gallio in Achaja freihalten, von ca. 1. Juli 51 – 52.

Von diesem Datum aus können wir zunächst rückwärts rechnen. Die Anklage vor Gallio lag nach 18 18 gegen Ende des Aufenthaltes in Korinth, dessen Dauer in 18 11 als $1\frac{1}{2}$ jährig angegeben wird. Bei dieser Angabe sind die *ἡμέραι ἱκαναί*, die P. nach jenem Vorgang vor Gallio noch in der Stadt weilte (18 18), gewiß eingeschlossen gedacht. Andrerseits ist die Anfangszeit in Korinth, wo Paul. Anknüpfung in der Synagoge suchte, bis zu seiner Übersiedlung in das Haus des Titius Justus (18 4. 5. 7), wahrscheinlich in jenen $1\frac{1}{2}$ Jahren von 18 11 nicht eingerechnet. So darf man annehmen, daß die Hinkunft des Paul. nach Korinth ca. $1\frac{1}{2}$ Jahr vor der Szene vor Gallio lag. Für die Vorgänge zwischen dem Apostel-Konvent und der Hinkunft des Paul. nach Korinth, d. h. für seinen Aufenthalt in Antiochia (vgl. die unbestimmte Zeitangabe 15 36), für seine Reise durch Syrien, Cilicien und Lykaonien zum Besuche der früher gegründeten Gemeinden (15 41. 16 1 – 4), für sein Durchziehen der verschiedenen Gebiete Kleinasiens (16 6 – 8), bei dem er sich zwar durch den Geist weitergetrieben fühlte, aber doch auch wenigstens einen, durch Krankheit veranlaßten, längeren Aufenthalt gehabt hat (Gal 4 13), und dann für seinen Aufenthalt in den macedonischen Städten und in Athen (AG 16 11 – 18 1), ist gewiß ein Zeitraum von ca. $1\frac{1}{2}$ Jahren anzusetzen. Also hat der Apostel-Konvent AG 15 spätestens im Sommer 49, vielleicht aber schon 48 oder noch früher stattgefunden. Für den Zeitraum zwischen der Bekehrung des Paul. und dem Apostel-Konvent haben wir dann die Angaben des Paul. Gal 1 18 u. 2 1, er sei zuerst „nach 3 Jahren" und „dann nach Verlauf von 14 Jahren" nach Jerus. gezogen. Diese scheinbar sehr bestimmten Angaben ermöglichen insofern doch keine bestimmte Berechnung, weil unsicher ist, erstens ob der 14jährige Zeitraum Gal 2 1 wieder von der Bekehrung oder von dem ersten Besuch in Jerus. Gal 1 18 an gerechnet ist, und zweitens ob die 3 und die 14 Jahre wirklich voll gerechnet sind. Mit Recht sagt der Philolog E. Schwartz a. a. O. S. 274, daß nach dem gewöhnlichen antiken Sprachgebrauch bei einer solchen Fristbezeichnung das Ausgangsjahr mitgezählt wird, also durch die Angabe „nach 3 (oder 14) Jahren" ein in Wirklichkeit nur 2- (oder 13)jähriger Zeitraum bezeichnet ist. In Anbetracht dieser Unsicherheiten, die doch nur durch einen Gewaltspruch entschieden werden könnten, kommt man für die Bekehrung des Paul., falls man überall mit der spätesten und kürzesten Möglichkeit rechnet, auf das J. 36 als spätesten und,

falls man überall mit der frühesten und längsten Möglichkeit rechnet, auf das J. 31 als frühesten möglichen Termin. Wenn man den Vorgang vor Gallio auf Sommer 51 oder 52, den Apostel-Konvent auf das J. 48 oder 49 ansetzt und die Angaben Gal 1 18 u. 2 1 auf im ganzen 15 Jahre berechnet, fällt die Bekehrung des Paul. ins J. 33 oder 34. Dann hätte zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung des Paul. ein ca. 3jähriger Zeitraum gelegen [1].

Mit ebenso großen Unsicherheiten ist die Weiterrechnung von dem Vorgang vor Gallio bis zur letzten Reise des Paul. nach Jerus. behaftet. Die AG. bietet hier einige Zeitangaben. Nach 18 18 ist Paul. nach dem Prozeß vor Gallio noch ἡμέρας ἱκανάς d. i. geraume Zeit in Korinth geblieben. Seine Abreise ist also in den Herbst des J. 51 oder 52 zu setzen. Der seiner Reise nach Antiochia und dann durch Galatien und Phrygien (18 22f.) folgende Aufenthalt in Ephesus umfaßte nach 19 8 u. 10 3 Monate und 2 Jahre, wozu aber wahrscheinlich die in 19 21f. bezeichnete Frist seines Verweilens dort während der Sendung des Timotheus und Erastus nach Macedonien noch hinzuzurechnen ist (s. z. 19 21). So steht die Angabe 20 31, daß der Aufenthalt in Ephesus dreijährig gewesen sei, nicht in Widerspruch zu den Zeitangaben in K. 19. Sein Aufenthalt in Hellas vor der letzten Abreise nach Jerus. hat nach 20 3 drei Monate gewährt. Dies sind Wintermonate gewesen. Denn Paul. muß doch schon geraume Zeit vor dem Passahfeste (20 6) von Korinth aufgebrochen sein. Bis Pfingsten suchte er in Jerus. einzutreffen (20 16). Bei dieser Reihe von Zeitbestimmungen bleibt zweierlei zweifelhaft: erstens die Dauer des Aufenthaltes des Paul. in Antiochia und seiner Reise durch Kleinasien (18 22f. 19 1), zweitens der Zeitraum zwischen der Abreise des Paul. von Ephesus nach Macedonien (20 1) und seinem letzten Winteraufenthalt in Korinth (20 3).

Was den ersteren Punkt anlangt, so heißt es in 18 23 unbestimmt, Paul. habe sich „eine Zeitlang" in Antiochia aufgehalten. Da nichts von seinen Unternehmungen oder Erlebnissen während dieses Aufenthaltes erwähnt wird, liegt die Annahme nahe, daß derselbe nur ganz kurz und ebendeshalb inhaltleer gewesen sei. Aber möglich ist auch, daß die Kürze des Berichtes der AG. nur in dem Nichtwissen des Vf.s der AG. oder schon des Autors der Quelle um die Dauer und den Inhalt dieses Aufenthaltes des Paul. in Antiochia ihren Grund hat. Die AG. erzählt ja auch über den langjährigen Aufenthalt des Paul. in Syrien und Cilicien, der nach Gal 1 21 zwischen der Bekehrung des Paul. und dem Apostel-Konvente gelegen hat, so gut wie nichts. Abgesehen von der, doch nur eine Episode in diesem Aufenthalte bildenden, Missionsreise des Barnabas und Paul. nach Cypern und ins Innere Klein-

1. Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1912 S. 677ff. entscheidet sich für das J. 31 als Bekehrungsjahr des Paul. und für einen $1^1/_2$jährigen Zwischenraum zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung des Paul., weil er diese Datierung bestätigt findet durch die bei Gnostikern und in der Ascensio Jesajae vertretene Überlieferung, daß der verklärte Jesus noch 18 Monate mit seinen Jüngern verkehrt habe (s. den Exkurs bei 11ff. am Schlusse). Die Christusvision des Paul. vor Damaskus habe den Abschluß dieses anderthalbjährigen Verkehres gebildet (nach I Kor 15 8). — Ob man jener apokryphen Überlieferung so großes Gewicht beilegen darf?

asiens (AG 13 u. 14, eingeleitet durch 11 27f.) beschränkt sie sich auf die allgemeine Mitteilung, daß Barnabas und Paul. in Antiochia geweilt und gelehrt haben (11 26. 13 1. 14 28; vgl. 15 35). Aber darauf, daß Paul. auch außerhalb Antiochias in Syrien und Cilicien als Heidenmissionar tätig gewesen ist, wird indirekt in 15 23 u. 41 Bezug genommen (vgl. auch zu 21 4). Paul. wird dort Gemeinden gehabt haben, die ihm ebenso am Herzen lagen, wie nachher die in Lykaonien und Galatien, Macedonien und Achaja. Er hätte die große, kostspielige und gefahrvolle Seereise von Korinth nach Syrien (18 18) gewiß nicht unternommen, wenn sie bloß eine Unterbrechung seines Missionswerkes bedeutet hätte. Er hätte den ihm in Ephesus ausgesprochenen Wunsch, dort zu bleiben, gewiß nicht ausgeschlagen (18 20), wenn er nicht ein in seiner Missionspflicht begründetes Motiv gehabt hätte, zunächst nach Syrien zurückzukehren. Ebenso wie er es als seine Pflicht empfand, von Antiochia aus seine früher gegründeten Gemeinden in Lykaonien (15 36) oder später von Ephesus aus seine macedonischen Gemeinden und die Korinther-Gemeinde wieder zu besuchen (I Kor 16 5ff.), wird er auch, als er einige Jahre lang in Hellas geweilt hatte, einen Drang und eine Pflicht empfunden haben, seine älteren Missionsgemeinden in Syrien wieder aufzusuchen, um sich von ihrem Feststehen im christlichen Glauben zu überzeugen und, wo es nottat, ihren Heilsstand zu fördern. Deshalb ist es durchaus wahrscheinlich, daß er damals einen *längeren* Aufenthalt in Antiochia und dem Umland gehabt hat. Nur haben wir keinen Anhalt, die Dauer dieses Aufenthaltes abzuschätzen.

Was den zweiten Punkt betrifft, den Zeitraum zwischen der Abreise des Paul. aus Ephesus (20 1) und seiner Abreise aus Korinth nach Jerus. (20 3ff.), so scheint nach dem Berichte der AG. nur die Zeit der Landreise von Ephesus über Macedonien nach Hellas (20 2) zu den 3 Monaten von 20 3 hinzuzuaddieren zu sein. Aber hier erfährt nun die AG. eine höchst bedeutsame Ergänzung durch unseren zweiten Korintherbrief. Im ersten Korintherbrief, dessen Abfassung nach 16 5–8 in die Schlußperiode des Aufenthaltes des Paul. in Ephesus fällt, blickt der Apostel nur auf die einmalige frühere Anwesenheit in Korinth bei seiner Begründung der Gemeinde dort zurück (2 1ff. 3 1ff.). Im zweiten Korintherbrief aber betont er, daß er demnächst zum dritten Mal nach Korinth komme (12 14. 13 1). Zwischen diesen beiden Briefen hat also ein Aufenthalt des Apostels in Korinth gelegen, von dem die AG. nichts weiß. Dieser Aufenthalt muß sehr trübe Erfahrungen für Paul. eingeschlossen haben, die zu einem vorübergehenden Bruch zwischen der Gemeinde und ihm führten (2 5–11). Er muß in Unmut von Korinth abgereist sein und seine ausdrückliche Zusage, wiederzukommen, so lange nicht ausgeführt haben, daß man ihn in der korinth. Gemeinde der Unwahrhaftigkeit zeihen konnte (1 15–24). Die Worte 1 8–11 deuten darauf hin, daß er damals in Asien, d. i. vielleicht in Ephesus, vielleicht aber auch an einem anderen Orte Vorderasiens, eine schwere Krankheit durchgemacht hat, die ihn in höchste Todesgefahr brachte. Er hat dann einen uns verlorenen Brief scharfen, schmerzenden Inhalts an die korinth. Gemeinde gerichtet (2 1–4. 7 8f.) und hat den Titus hingesandt, damit er ihm über die Aufnahme und Wirkung dieses Briefes Nachricht

bringe. Bei Abfaſſung unſeres zweiten Briefes befindet er ſich auf der Landreiſe von Aſien durch Macedonien nach Korinth und hat nun in Macedonien durch Titus die beruhigende Nachricht von der zu ſeinen Gunſten erfolgten Kriſis in der korinth. Gemeinde erhalten (2 12 f. 7 5 – 15). Hat der Vf. der AG. von allen dieſen Vorgängen nichts gewußt? Oder hat er die darauf bezüglichen Mitteilungen ſeiner Quelle gefliſſentlich übergangen, um das ſchöne Bild von dem erfolgreichen Wirken des Paul. in Hellas nicht durch die Erzählung von einem ſo unerfreulichen Konflikte zu entſtellen? Jedenfalls hat ſein Bericht hier eine weſentliche Lücke. Man hat für die Vorgänge und Reiſen, auf die Paul. im zweiten Korintherbriefe zurückweiſt, und für die ganze zwiſchen unſerm erſten und zweiten Briefe liegende Veränderung in dem Zuſtande und der Stimmung der Gemeinde in Korinth, gewiß die Friſt von $1^1/_2$ Jahren anzuſetzen. Die „ſeit dem vorigen Jahre" beſtehende Bereitſchaft der Korinther zur Kollekte, die Paul. nach II Kor 9 2 vor den Macedoniern rühmt, wird nicht eine Bereitſchaft geweſen ſein, die ſchon vor der Aufforderung des Paul. I Kor 16 1 ff. beſtand, ſondern eine ſolche, welche eben durch dieſe Aufforderung erſt begründet wurde.

Es ergibt ſich die Erkenntnis, daß der Zeitraum zwiſchen dem Vorgange vor Gallio (AG 18 12 ff.) und der letzten Reiſe des Paul. nach Jeruſ. (20 4 ff.) weſentlich länger war, als er zunächſt nach den direkten Zeitangaben der AG. erſcheint. Zur Beſtätigung dieſer Erkenntnis dient das einzige weitere Datum aus der Geſchichte des Paul., das wir noch mit annähernder Sicherheit zu berechnen vermögen: der Übergang der Prokuratur in Judäa von Felix auf Feſtus, nachdem Paul. zwei Jahre der Haft in Caeſarea zugebracht hatte (24 27)[1]. Nach Joſ. Bell. 6, 5, 3 hat Albinus, der Amtsnachfolger des Feſtus, im Herbſt des J. 62 die Prokuratur in Judäa angetreten. Feſtus wird alſo im Sommer 62 geſtorben ſein. Wie lange er im Amte war, ſagt Joſ. nicht. Aber daraus, daß Joſ. nur verhältnismäßig ſehr wenig aus ſeiner Amtszeit zu berichten weiß (Ant. 20, 8, 9 – 11; Bell. 2, 14, 1), iſt zu erſchließen, daß dieſelbe nur kurz war. Sie mag etwa 1 oder höchſtens 2 Jahre umfaßt haben. Der Amtsantritt des Feſtus iſt alſo auf das J. 60 oder 61 anzuſetzen (vgl. Schür. I $^3$ S. 577 ff.)[2]. Dann hat zwiſchen dem Galliovorgang im Sommer 51 oder 52 und der 2 Jahre vor dem Amtsantritt des Feſtus ſtattgehabten Verhaftung des Paul. in Jeruſ. ein Zeitraum von mindeſtens 6, höchſtens 8 Jahren gelegen. Wenn man nun, wie wir vorher als notwendig

1. Wellhauſen NGW 1907 S. 8 und Schwartz ebendaſ. S. 294 haben die W. *διετίας πληρωθείσης* 24 27 auf den Ablauf nicht einer 2jährigen Haft des Paul., ſondern der 2jährigen Amtszeit des Felix bezogen und durch dieſe Deutung den Prozeß des Paul. von einem „abſurden Hiatus" zu befreien gemeint. Aber im Zuſammenhange der St., wo garnicht von dem Beginne der Amtszeit des Felix oder von anderen Vorgängen während ſeiner Amtsführung, ſondern nur von der Haft des Paul. die Rede iſt, kann man jene W. nicht anders als von der Dauer eben dieſer Haft des Paul. verſtehen. Die Amtsführung des Felix iſt vorher (24 10) auch als eine „viele Jahre" umfaſſende bezeichnet. Eine Verſchleppung von Prozeſſen infolge von Willkür oder Läſſigkeit der richterlichen Behörden hat es auch ſchon im Altertum gegeben. Vgl. auch Harnack III S. 25 f.

2) Eine um ca. 5 Jahr frühere Anſetzung vertreten unter Berufung hauptſächlich auf die Chronik des Euſebius (Ausg. von A. Schoene II p. 155) und auf Joſ. Ant.

erkannten, zwischen dem Schluß des Hauptaufenthalts des Paul. in Ephesus und seiner Verhaftung in Jerus. 2 Jahre ansetzt und den Aufenthalt in Ephesus auf 3 Jahre bestimmt, so bleibt für die Ereignisse zwischen dem Galliovorgang und der Hinkunft des Paul. nach Ephesus 19$_{1}$ff. ein Zeitraum von mindestens 1 Jahr oder höchstens 3 Jahren übrig. Eine Entscheidung läßt sich hier nicht ohne Willkür treffen. Wie lange der Aufenthalt des Paul. in Syrien 18$_{23}$ währte, wissen wir so wenig, wie es der Vf. der AG. gewußt hat. Er kann 3 Jahre gedauert haben, kann aber auch viel kürzer gewesen sein.

Also trotz der ungemein wichtigen Gallio-Inschrift bleiben alle Daten der apostolischen Geschichte schwankend. Aber doch nur innerhalb gewisser Grenzen. Und durch die verbleibende chronologische Unsicherheit wird nicht zugleich unsere sachliche Auffassung der geschichtlichen Vorgänge in wesentlichen Punkten unsicher gemacht. Das gilt auch mit bezug auf den Ausgang des Paul. Wenn wir für den Amtsantritt des Festus das möglichst späte Datum, Sommer 61, annehmen, so wäre Paul. im Frühjahr 62 in Rom eingetroffen und der Schluß der *διετία* AG 28$_{30}$ fiele kurz vor den Ausbruch der Neronischen Verfolgung im Sommer 64. Dann wäre der gewaltsame Tod des gefangenen Apostels unter Umständen, von denen die römischen Christen nie etwas erfuhren, am leichtesten begreiflich. Wenn aber der Amtsantritt des Festus in Judäa schon ein Jahr früher stattgefunden hätte, also die 2 Jahre der leichten Haft des Apostels in Rom schon im Frühjahr 63 abgelaufen wären, müßten wir gleichwohl bei dem Urteil bleiben, daß Paul. als Gefangener in Rom umgekommen ist, daß aber die römischen Christen eben wegen seiner schon vorher verschärften Haft von den Umständen seines Märtyrertodes im J. 63 oder später keine Kunde bekommen haben. Denn nur so erklärt sich das Fehlen jeder genaueren Überlieferung über den Ausgang seiner Haft (vgl. o. S. 38 f.).

Die Ergebnisse unserer chronologischen Untersuchung fasse ich in folgender Tabelle zusammen. Den Jahreszahlen, die ich für die wahrscheinlichsten halte, füge ich in Klammern die Zahlen hinzu, die auch als möglich gelten müssen.

Frühjahr 31 (29. 30): Tod Jesu.
34 (31–36): Bekehrung des Paulus.
36 (34–38): Reise des P. nach Jerusalem (Gal 1$_{18}$).
43 (42): Verfolgung der jerusalem. Christen durch Herodes [Agrippa I (AG 12$_{1}$ff.).
49 (48): Apostelkonvent.
Herbst 50 (49): Ankunft des P. in Korinth.
Sommer 52 (51): Prozeß des P. vor Gallio.
Herbst 54 (53): Ankunft des P. in Ephesus.
Frühjahr 59 (58): Letzte Reise des P. nach Jerusalem.
Sommer 61 (60): Amtsantritt des Festus.
Frühjahr 62 (61): Ankunft des P. in Rom.
Sommer 64 (63): Märtyrertod des P. in Rom.

---

20, 8, 9 vgl. mit Tacitus Ann. 13, 14: Blaß p. 22; Harnack, Chronologie I S. 233ff.; Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1912 S. 682; Schwartz NGW 1907 S. 284ff. Aber vgl. dagegen Schür., ZwTh 1898 S. 21ff.; Zahn, Art. „Paulus" in R.E.$^{3}$ (XV S. 65ff.).

## Kap. 1.

### V. 1–14. Abſchied des auferſtandenen Jeſus von ſeinen Jüngern.

Der Vf. der AG. bezieht ſich im Eingange ſeines neuen Werkes auf ſein früheres zurück (V. 1 u. 2) und nimmt den Schluß desſelben wieder auf. V. 3–14 iſt eine Parallele zu Lk 24 36–53. Zwiſchen dieſen beiden Berichten beſteht aber inſofern eine bedeutſame Differenz, als ſich die Himmelfahrt nach Lk 24 gleich an das Zuſammenſein des Auferſtandenen mit ſeinen Jüngern am Abend des Auferſtehungstages anſchloß, während ſie nach der AG. eine 40tägige Friſt von Erſcheinungen des Auferſtandenen abſchloß (V. 3). Dieſe Differenz läßt ſich nicht durch die Erklärung beſeitigen, daß der Vf. im Ev. ſummariſch abkürzend berichte, etwa veranlaßt durch Raummangel auf ſeiner Buchrolle (vgl. Rüegg StKr 1896 S. 94ff.), und daß durch ſeine Ausdrucksweiſe in Lk 24 44 u. 50 nicht das Einſetzen neuer, zeitlich getrennter Begebenheiten ausgeſchloſſen ſei (Nösg., Jacobſen S. 10, Blaß). Auch bei kürzeſter Faſſung hätte der Vf. doch die Vorſtellung, daß es ſich um ein mehrmaliges Zuſammenſein Jeſu mit ſeinen Jüngern handelte, ausdrücken können und müſſen, wenn er dieſe Vorſtellung gehabt hätte. Denn das wunderbare Verſchwinden und ſpätere Wiedererſcheinen Jeſu konnte nicht von den Leſern als etwas Selbſtverſtändliches ergänzt werden. Darum ſind ſolche Fälle, wie Lk 9 59. 61. 17 1. 5, wo zwar zeitlich getrennte Ausſprüche ohne Hervorhebung der neuen Situation aneinandergereiht werden, wo es ſich aber auch nicht um ein neues wunderbares Wiedereintreten Jeſu in den Kreis der Menſchen handelt, nicht vergleichbar. Die Differenz iſt auch nicht dadurch zu beſeitigen, daß man in Lk 24 51 nach ℵ*D it. Aug. bloß lieſt: *διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν* (ohne den durch die übrigen Handſchriften bezeugten Zuſatz: *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν*) und dieſes *διέστη* nicht auf das letztmalige, ſondern auf ein früheres Verſchwinden des Auferſtandenen deutet, ſomit den Vorgang Lk 24 50f. von der Himmelfahrt AG 1 9 unterſcheidet (Zöckl.; vgl. dagegen Gräfe StKr 1888 S. 522ff.). Denn aus den W. AG 1 2: *ἄχρι ἧς ἡμ. — ἀνελήμφθη* iſt erſichtlich, daß der Vf. das Bewußtſein hat, ſeinen Bericht im Ev. ſchon bis zur abſchließenden Himmelfahrt geführt zu haben (vgl. zur Bedeutung v. *ἀνελήμφθη* V. 11 u. 22). Wenn man den beſtbezeugten Text von V. 2 feſthält (ſ. d. Anm. zu V. 2), iſt jene Differenz nicht zu beſeitigen. Es kommt zu ihr auch eine hinſichtlich des Ortes der Himmelfahrt (ſ. z. V. 12). Zu erklären iſt ſie nicht daraus, daß der Vf. der AG. ein anderer war als der des dritten Ev.s (Sorof S. 51f.; Gercke, Hermes 1894 S. 379ff.), ſondern daraus, daß der Vf. zwiſchen der Abfaſſung des Ev.s u. der AG. eine neue mündliche Überlieferung über die Erſcheinungen des Auferſtandenen erhalten hatte, die ihm der Berückſichtigung wert erſchien. An eine neue ſchriftliche Quelle, die dem Berichte 1 1–14 zugrunde gelegen hätte (Sp. S. 8ff.; vgl. Blaß, Evang. sec. Luc. p. VI), braucht nicht gedacht zu werden. Denn dafür iſt die Verwandtſchaft dieſes Berichtes mit Lk 24 doch wieder zu groß. Daß die Überlieferungen über die Erſcheinungen des Auferſtandenen differierten und daß die einfacheren älteren Überlieferungen ſpäter legendäre Erweiterungen erfuhren, iſt aus dem Vergleiche der Berichte I Kor 15 5–8. Mk 16 1–8. Mt 28. Joh 20. Joh 21 mit einander und mit Lk 24. AG 1 zu erſehen. Harnack, der den Bericht V. 1–11 für „wohl das jüngſte Stück der AG. und von Lk auf Grund der ſpäteſten Legendenbildung eingeſtellt" hält (III S. 148; vgl. S. 126f. u. 153), nimmt vielleicht mit Recht an (IV S. 113f.), daß die 40tägige Friſt an u. St. auf eine meſſianiſch-apokalyptiſche Erwägung zurückgeht und urſprünglich nicht als Friſt des Verkehres des Auferſtandenen mit ſeinen Jüngern, ſondern als Vorbereitungsfriſt vor ſeiner Einſetzung in die himmliſche Meſſiaswürde gedacht war. Später gab es eine Tradition, daß der Auferſtandene 18 Monate lang bei ſeinen Jüngern auf Erden geblieben ſei: ſo die Ascensio Jesajae 9, 16 und nach Iren. adv. haer. I, 3, 2 u. 30, 14 die gnoſtiſchen Valentinianer und Ophiten (vgl. dazu

v. Dobschütz, Ostern u. Pfingsten, 1903, S. 52; Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1912, S. 677ff.).

**V. 1.** Der Vf. beginnt mit einem Hinweis auf seinen früheren Bericht, dem er in Gedanken, aber nicht ausdrücklich, den jetzt beabsichtigten neuen gegenüberstellt[1]. Dem *μὲν* folgt kein *δέ*, wie 3₁₃ u. ö. *πρῶτος* hier = *πρότερος*, welches in dem Sinne „der erste von zweien" im NT nicht vorkommt (Blaß, Gr. § 34, 5, Raderm. S. 56f.). *λόγον ποιεῖσθαι* = Bericht erstatten. Sein früherer Bericht bezog sich auf alles, „was Jesus zu tun und zu lehren anfing". *ὧν* attrahiert für *ἅ*. Da *ἄρχεσθαι* seq. inf. in den Evang. sehr häufig gesetzt wird, nicht um den Anfang einer Handlung von der Fortsetzung zu unterscheiden, sondern um die Handlung als eine neu einsetzende im Gegensatze zu ihrem früheren Nichtvorhandensein zu bezeichnen, z. B. Lk 3₈. 4₂₁. 5₂₁. 7₁₅. ₂₄. ₃₈. ₄₉, so ist es eine künstliche Deutung, wenn man an u. St. den im Ev. berichteten Anfang des Tuns und Lehrens Jesu in Gedankengegensatz stellt zu der in der AG. zu berichtenden Fortsetzung seines Wirkens vom Himmel her oder durch Vermittlung der Apostel (Baumg., Nösg., Zöckl.). Zu der kurzen Charakteristik des Inhalts des evang. Berichts vgl. die Charakteristik des Mk.ev.s durch Papias bei Eus. h. e. III, 39: *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*. Taten und Lehren Jesu zusammen bilden die *πράγματα* Lk 1₁. **V. 2.**[2] „Bis zu dem Tage, an dem er (*ἄχρι ἧς ἡμέρας* Attraktion), nachdem er den Aposteln, die er durch h. Geist auserwählt hatte, Auftrag gegeben hatte, aufgenommen ward (in den Himmel)". Gedacht ist an den Abschiedsauftrag Lk 24₄₇–₄₉. *διὰ πνεύματος ἁγίου* ist zum folgenden Relativsatz zu ziehen. Die Inversion (vgl. 19₄. Gal 2₁₀. II Kor 2₄. 12₇; Win. § 61, 3) dient zur nachdrücklichen Hervorhebung des Momentes, welches bei der ersten Nennung der App. in diesem von den App. handelnden Buche beachtet werden soll: daß Jesus sie nicht durch Zufall oder

1. Das Fehlen einer ausdrücklichen Aussage über den *δεύτερος λόγος* ist keineswegs eine so große stilistische Härte, daß man mit Sorof S. 51f., Gercke a. a. O. S. 389f. u. Hilgf. ZwTh 1898 S. 619ff.; Acta p. 258f. folgern müßte, die ursprüngliche Fortsetzung der zur Lukas-Quelle gehörigen Worte V. 1f. sei von dem Bearbeiter dieser Quelle weggelassen worden. Nach Hilgf. erfolgte die Weglassung deshalb, weil in der Quelle dem *δεύτερος λόγος* eine spezielle Beziehung auf die Missionswirksamkeit des Paulus gegeben war, während der Bearbeiter die *πράξεις Παύλου* zu *πράξεις ἀποστόλων* erweitern wollte.

2. Bei D syr. p. marg. ist *ἀνελήμφθη* vor *ἐντειλάμενος* eingeschoben und folgen auf *ἐξελέξατο* die W.: *καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον* (so Hilgf.). Aug. bietet den Text: in die quo app. elegit per spir. s. et praecepit praedicare evang. (ähnlich gig.). Blaß, edit. Act. sec. form. rom. p. XXIII s., urteilt mit Recht, daß die LA v. D eine Zusammenziehung des Textes Aug.s mit dem α-Texte ist. Er stellt den β-Text gemäß Aug. so fest: *ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τοὺς ἀποστ. ἐξελέξατο διὰ πν. ἁγ. καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγ.* Hier ist nicht von dem Tage der Himmelfahrt, sondern von dem Tage der Apostelwahl Lk 6₁₃, vgl. Mk 3₁₄, die Rede. Formell bietet diese LA eine gewisse Erleichterung gegenüber der komplizierteren des α-Textes. Ist sie nicht aus dem Streben nach solcher Erleichterung entsprungen? Sachlich ist sie deshalb schwierig, weil das im Evang. geschilderte Wirken Jesu eben nicht mit dem Vorgange Lk 6₁₂f. anhebt (vgl. B. Wß, Cod. D S. 53). Belser, Beitr. S. 12ff. acceptiert daher an dieser St. nicht den β-Text von Blaß, sondern meint, daß der β-Text wie der α-Text gelautet habe, nur mit dem Zusatze: *κηρύσσειν τὸ εὐαγγ.* hinter *ἐξελέξατο*. J. Wß S. 3 nimmt den β-Text von Blaß auf, um die Bezugnahme auf die in Lk 24₅₁ nicht bezeichnete Himmelfahrt zu beseitigen.

aus menſchlichen Motiven, ſondern kraft des h. Geiſtes zu ſeinen App. berufen hat. Andere (Mey., Overb., Hltzm., B. Wß, Blaß) verbinden *διὰ πνεύματος ἁγίου* mit *ἐντειλάμενος*. Aber wenn man auch die Zwiſchenſchiebung von *τοῖς ἀποστόλοις* daraus erklären könnte, daß auf den Perſonen, von denen alles Folgende erzählt, der Nachdruck liegen ſoll (B. Wß), ſo würde die abgetrennte Stellung des *οὓς ἐξελέξατο* um ſo auffallender ſein, je überflüſſiger dann dieſer Zuſatz wäre. Er hat ſeine Bedeutung nur dadurch, daß dem *ἐξελέξατο* die wichtige Näherbeſtimmung *διὰ πνεύμ. ἁγ.* gegeben iſt. Sp. S. 7 deutet die Worte auf den Auftrag zu der im Folgenden beſchriebenen Zuſammenkunft auf dem Ölberge, den der Auferſtandene den Jüngern durch den h. Geiſt gegeben habe, analog dem Auftrage durch die Frauen Mt 28 10. 16. Aber kann das abſolute *ἐντειλάμενος* einen ſolchen ſpeziellen Auftrag bezeichnen? — Der Begriff *οἱ ἀπόστολοι* iſt in der AG. regelmäßige Bezeichnung für den Kreis der Zwölfe. Von dieſer Bedeutung iſt die andere, ältere, beſonders in den Paulusbriefen (aber auch noch Did. c. 11) vorliegende zu unterſcheiden, wonach *ἀπόστολος* im allgemeinen der Sendbote zur Ausbreitung des Evangeliums, der chriſtl. Miſſionar, iſt, die *ἀπόστολοι* alſo begrifflich von den *δώδεκα* unterſchieden ſind (I Kor 15 5. 7). Dieſer ältere Sprachgebrauch zeigt ſich in der AG. nur in den aus einer älteren Quelle ſtammenden Stellen 14 4. 14. Über Apoſtolat und Apoſtelbegriff vgl. Seufert, Urſprung u. Bedeutung d. Apoſtolats in der chr. K. d. erſten zwei Jahrh., 1887; Haupt, zum Verſtändnis d. Apoſtolats im NT., 1896; Harnack, Miſſion I² S. 266 ff.; H. Monnier, la notion de l'apostolat dès origines à Irénée, 1903; v. Dobſchütz, Probleme d. ap. Zeitalters, 1904, S. 103–108.

**V. 3.** Dem Momente, daß der in den Himmel Aufgenommene vorher ſeinen Jüngern Auftrag gegeben hatte, wird das andere Moment angereiht, daß er „ſich ihnen auch als lebend erwieſen hatte — — durch viele Beweiſe." *τεκμήριον* nur hier im NT. Gedacht iſt an die Beweisführung Lk 24 39–43. Die Art, wie ſich Jeſus als lebendig erwies, wird näher bezeichnet durch die beiden Partic. Praeſ.: „indem er 40 Tage hindurch (zu dieſer Zeitbeſtimmung vgl. die Vorbemerkung zu V. 1–14) ihnen erſchien und das auf das Reich Gottes Bezügliche mitteilte". *ὀπτάνεσθαι* iſt helleniſtiſche Präſensform zu dem Aor. *ὤφθην* (Blaß, Gr. § 24 zu *ὁρᾶν*; Deißm., Licht v. Oſt. S. 52; vgl. I Reg 8 8. Tob 12 19). Der Ausdruck ſoll die viſionäre Art des Verkehres des Auferſtandenen mit den Jüngern bezeichnen. Doch ſind die Erſcheinungen durchaus objektiv und realiſtiſch gedacht. Die Mitteilungen mit bezug auf das Reich Gottes ſind gewiß in der Art gedacht, wie ſie in Lk 24 25–27 u. 44–49 und nachher in V. 4 f. u. 7 f. näher bezeichnet ſind, d. h. teils als Aufſchlüſſe darüber, daß das Leiden des Meſſias notwendig war, um die Schriftworte zu erfüllen, teils als Verheißungen und Aufträge für das weitere Wirken der Jünger als Zeugen Jeſu. Die kathol. Ausleger finden hier Raum für Belehrungen Jeſu „über die Kirche und ihre Hierarchie, die Sakramente und Ähnliches" (Felt.).

**V. 4.** „Und während er mit ihnen aß (oder: „ſich mit ihnen verſammelte"), trug er ihnen auf". Der Sinn des *συναλιζόμενος* iſt zweifelhaft.

*συναλίζειν*, abgeleitet von *ἁλής* = versammelt, bed. „versammeln". Aber im späteren griech. Sprachgebrauch kommt auch vor *συναλίζεσθαι* = „zusammenessen", abgeleitet von *ἅλς* = Salz, *οἱ ἅλες* = die Kost. An u. St. ist die erstere Bedeutung (Luth.: „als er sie versammelt hatte") schwierig wegen des Part. Praes. statt des zu erwartenden Part. Aor. Denn das Part. Praes. kann nicht genügend daraus erklärt werden, daß sich die Versammlungen Jesu mit den Jüngern während der 40 Tage wiederholten (Jäger I S. 8; Hatch JBL 1911, II p. 123–128), sondern nur daraus, daß das *συναλίζεσθαι* als ein Vorgang gedacht ist, der während des *παραγγέλλειν* fortdauerte. Doch ist es vielleicht möglich, den Begriff des sich Versammelns nicht sowohl auf das Zusammenkommen als vielmehr auf den Zustand des Zusammenseins zu beziehen (vgl. das *συνερχόμενοι* I Kor 11 33). Aber viel wahrscheinlicher ist, daß *συναλιζόμ.* hier gleichbedeutend mit *συνεσθίων* und im Rückblick auf Lk 24 41–43 gesagt ist (so Vulg. u. griech. Väter; von Neueren Overb., Blaß, B. Wß, Bowen ZNW 1912 S. 247 ff.). Der Vf. d. AG. sah in dem Miteſſen ein Zeugnis für die Realität des den Jüngern erscheinenden Jesus und für die enge Gemeinschaft, in die er mit den Jüngern trat (vgl. 10 41). Das Essen ist aber nicht als ein einmaliger, sondern als ein während der 40 Tage sich oft wiederholender Vorgang gedacht. Denn hier in V. 4 f. wird nicht schon die letzte Zusammenkunft vor der Himmelfahrt beschrieben (Overb., Hltzm., Zöckl. u. A.), sondern die in V. 3 begonnene allgemeine Charakteristik der Erscheinungen des Auferstandenen noch fortgesetzt. Dabei ist das, was nach dem Ev. den Inhalt des einen Zusammenseins am Abend des Auferstehungstages bildete, hier als Inhalt des ganzen 40tägigen Verkehrs bezeichnet. – Die Stadt Jerusalem wird hier in der griechischen Namensform *Ἱεροσόλυμα* bezeichnet. Der Vf. d. AG. wechselt (wie auch im Ev.) im Gebrauche dieser griechischen und der hebräischen Namensform *Ἱερουσαλήμ*. Über das in diesem Wechsel liegende Problem vgl. Ramsay Exp. 1907 I, p. 110 ff.; Harnack III S. 72 ff.; Schütz ZNW 1910, S. 169 ff. Die hebr. Namensform wird bevorzugt, wo sich die Erzählung ganz auf jüdischem Boden und in jüdischen Verhältnissen bewegt (deshalb abgesehen von u. St. durchweg in K. 1–7), oder wo Worte aramäisch Redender wiedergegeben werden (z. B. 21 11–13. 31. 22 5. 17. 18). Doch folgt der Vf. d. AG. bei seinem Gebrauch der einen oder der anderen Namensform anscheinend nicht einer bewußten Regel, sondern einem unwillkürlichen Sprachgefühl. Deshalb ist er nicht ganz konsequent. Gerade an u. St. wäre nach obiger Regel und im Einklang mit V. 8 u. Lk 24 47 die Form *Ἱερουσαλήμ* zu erwarten. – Die Verheißung des h. Geistes ist eine Verheißung des Vaters, sofern dieser sie im AT gegeben hat (vgl. 2 16 ff. = Jo 3 1 ff.). Als ihr Ausführer aber gilt der erhöhte Jesus selbst: 2 33, vgl. Lk 24 49. – Mit den W. *ἣν ἠκούσατέ μου* vollzieht sich ein Übergang in die oratio directa wie 23 22[1]. In V. 5[2] wird ein früherer Ausspruch Jesu angeführt (vgl. 11 16).

1. D vulg. aeth. Aug. haben: *ἣν ἠκούσατέ φησιν διὰ τ. στόματός μου*. Vgl. 15 7. Das *φησιν* hebt den Beginn der oratio directa hervor, wie 25 5.

2. D gig. Hil. Aug. haben in diesem V. die LA: *ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι ἁγ. βαπτισθήσεσθε, ὃ καὶ* (D: *καὶ ὃ*) *μέλλετε λαμβάνειν*. Außerdem bezeugt Aug. ep. 265

Ein solcher ist aber aus der Zeit vor dem Tode Jesu in den Evv. nicht überliefert. Allgemeine Geistesverheißungen Jesu berichtet nur das 4. Ev.: Joh 14 16f. 26. 15 26. 16 7—14. Nach den synopt. Evv. hat Jesus seinen Jüngern den h. Geist speziell für ihre Verteidigung vor den Gerichten verheißen: Mk 13 11. Lk 12 11f. Unser Ausspruch bezieht sich auf die Geistesausgießung K. 2. Wahrscheinlich hat unser Vf. das Wort des Auferstandenen Lk 24 49 im Sinne. Auffallend ist dann freilich, daß er, indem er die Lk 24 44—49 berichteten Worte hier als Thema der wiederholten Belehrungen Jesu während der 40 Tage hinstellt, doch zugleich Jesum auf Lk 24 49 als auf ein einmaliges früheres Wort Bezug nehmen läßt. Die Formulierung des Ausspruches ist nachgebildet dem Täuferworte Lk 3 16. Vgl. wie umgekehrt das Wort Jesu Mt 4 17 = Mk 1 15 dem Täufer in den Mund gelegt wird: Mt 3 2. Die Wendung: *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας* „in wenigen Tagen von jetzt an" ist nach Blaß mehr latinisierend als echt griechisch.

**V. 6.** Hier beginnt das letzte, durch die Himmelfahrt V. 9 abgeschlossene Zusammensein und Gespräch. Die Abgrenzung dieses einzelnen Vorganges von dem bisher im allgemeinen charakterisierten 40tägigen Verkehre wird freilich nur ganz leicht angedeutet. Auch inhaltlich erscheinen die Worte Jesu V. 7f. wie eine erläuternde Fortsetzung von V. 4f.; sie bilden ebenso wie V. 4f. eine Parallele zu Lk 24 47—49. Der Vf. mußte eben dieselben Worte Jesu, die nach dem Ev. am Abend des Auferstehungstages der Himmelfahrt vorangingen, in der AG. einerseits als Inhalt der 40tägigen Belehrungen, andrerseits doch auch wieder als Inhalt des Abschiedsgesprächs vor der Himmelfahrt hinstellen. — Bei den W. *οἱ μὲν οὖν συνελθόντες* fragt es sich, ob *οἱ* blos mit *μὲν οὖν* zu verbinden (wie 5 41. 8 25 u. ö.) und *συνελθόντες* als Apposition aufzufassen ist: „die nun, zusammengekommen" (B. Wß, Blaß), oder ob *οἱ* als Art. mit *συνελθόντες* zu verbinden ist (vgl. 8 4. 11 19): „die so (mit ihm) zusammengekommenen" (Hltzm., Hilgf.). Die letztere Fassung ist wohl die einfachere. Doch kann hierfür Hilgf.s (Acta p. 260) Begründung, daß in V. 6ff. wegen V. 12—14 u. 21f. ein größerer Zeugenkreis bei der Himmelfahrt Jesu gemeint sein müsse als der in V. 2—5 bezeichnete Kreis der Apostel nicht entscheidend sein. Die Bezugnahme auf die vorangegangene Schilderung und ebendamit auch auf die vorher bezeichneten Personen ist jedenfalls durch das *μὲν οὖν* gegeben. Aber durch die Formulierung in V. 3ff. ist nicht ausgeschlossen, daß der Auferstandene sich auch noch anderen bezeugt hat, als den Aposteln. Andrerseits werden auch durch die vorsichtige Formulierung in V. 14 u. 21f., die mit dem Apostelkreise nächst verbundenen Personen nicht direkt als Zeugen der Himmelfahrt des Herrn hingestellt. —

---

mißbilligend das Vorkommen der LA incipietis baptizare oder baptizabitis (für *βαπτισθήσεσθε*). So rekonstruiert Blaß den *β*-Text: *ὑμ. δὲ ἐν πν. ἁγ. μέλλετε βαπτίζειν, ὃ καὶ μέλλετε λαμβάνειν οὐ κτἑ.* Hier nimmt also der Auferstandene Bezug auf das von seinen Jüngern zu vollziehende Taufen; vgl. Mt 28 19. Mk 16 16. Da man den Taufbefehl als Voraussetzung für 2 38 im Lk.-ev. und hier am Anfang der AG. vermißte, so lag es nahe, ihn an der vom Taufen handelnden St. zu ergänzen. — Am Schlusse des V. fügen D* d. sah. Aug. noch hinzu: *ἕως τῆς πεντηκοστῆς*, neben der unbestimmten Zeitangabe *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας* eine bestimmte.

Die Jünger fragen (εἰ leitet im NT häufig die direkte Frage ein, z. B. 7 1. 19 2; vgl. Win. § 57, 2; Blaß, Gr. § 77, 2): „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?" Wenn in V. 6 die Schilderung des letzten Zusammenseins einsetzt, so ist es nicht selbstverständlich, daß sich ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ auf die in V. 5 bezeichnete Zeit der Geistestaufe bezieht. Vielmehr meinen die Jünger unter „dieser Zeit" den gegenwärtigen Zeitraum, wo der aus dem Tode auferstandene Herr mit ihnen verkehrt. Bringt er jetzt die das alte davidische Reich wiederherstellende Aufrichtung des messian. Reichs für Israel? Da die Jünger das unmittelbar bevorstehende Aufhören der Erscheinungen des Auferstandenen nicht ahnen und demgemäß die als bald eintretend bezeichnete Geistestaufe V. 5 auch in diese Zeit seines fortgesetzten Verkehrs mit ihnen fallend denken, gibt ihnen diese Verheißung der Geistestaufe Anlaß zur Frage nach der eschatologischen Reichserrichtung, die gemäß Jo 3 u. 4 zur Zeit der Geistesausgießung eintreten soll. Bemerkenswert ist, daß sich die Frage sowohl auf die Zeit der Reichserrichtung, als auch auf die Bestimmung des Reichs für Israel richtet. Auf beide Punkte bezieht sich nachher die Antwort Jesu. Zu ἀποκαθιστάνει vgl. 3 21. Mk 9 12.

**V. 7.** „Euch steht es nicht zu, Zeiten oder Termine zu kennen, die der Vater festgestellt hat vermöge seiner eigenen (ihm allein zustehenden) Vollmacht". Dieselben Ausdrücke von der Zeit der Parusie I Th 5 1. Das ἤ in der negativen Aussage statt καί in der positiven, wie Mt 5 17. Joh 8 14. Zum Gedanken vgl. Mk 13 32, welcher Ausspruch in der Rede Lk 21 nicht wiedergegeben ist. **V. 8.** Nachdem so die Frage nach der Zeit der eschatologischen Reichserrichtung abgewiesen ist, erneuert Jesus seine Geistesverheißung und verbindet damit eine solche Mitteilung über die weitere Wirksamkeit der Jünger, welche indirekt ihre Vorstellung korrigiert, daß das messian. Reich nur für Israel bestimmt sei: „ihr werdet Kraft empfangen, wenn der heilige Geist auf euch gekommen ist (gen. abs.), und werdet Zeugen für mich werden in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde". Der Vf. d. AG. läßt den Auferstandenen hier prophetisch die Entwicklung vorherbezeichnen, deren wirklichen Verlauf das jetzt beginnende Buch schildern soll. Bei dem „Ende der Erde" hat er gewiß in erster Linie an Rom gedacht, als an das Ziel, bis zu welchem hin er die Ausbreitung des Evang.s beschreiben will (Overb.). Aber er wählt absichtlich den volleren und allgemeineren Begriff (vgl. 13 47 = Jes 49 6), unter den sich auch Rom subsumieren ließ. Über das Verhältnis des Auftrages Jesu an u. St. zu dem nachherigen Bewußtsein der Jünger von ihrer Aufgabe s. z. 10 42. Über die nachapostolische Tradition, daß wirklich die Zwölfe als Missionare in alle Welt gezogen seien, vgl. die von Hilgf., Acta p. 199 s. angeführten Stellen[1].

1. In der Komposition von V. 3–8 haben manche Kritiker Anzeichen einer Quellenbenutzung gefunden. Nach Sp. S. 9 ff. soll sich V. 8 als Einschub des Red. in einen Quellenbericht (B) kennzeichnen, weil hier der Gedanke von V. 5 wiederholt und der Zusammenhang zwischen V. 7 u. 9–11 unterbrochen sei. Vgl. dagegen Wrede GGA 1895 S. 499. Nach J. Wß StKr 1893 S. 485 f. schließen V. 5 u. 8 einander aus; aber V. 5 gehöre dem Red. an; mit V. 6 setze die judenchristl. Quelle ein, zu der der Red. wohl nur die Schlußworte von V. 8 gefügt habe. Nach Jgst

**V. 9**[1]. Eine Wolke vermittelt hier, wie oft sonst (vgl. Mk 9 7. Apk 11 12. 14 14ff.), den wunderbaren Verkehr zwischen Himmel und Erde; zugleich verhüllt sie dem menschlichen Auge die unanschaubare himmlische Herrlichkeit. **V. 10f.** Als die Jünger ihre Augen gespannt, in fragendem Erstaunen (zu ἀτενίζειν vgl. 3 12) zum Himmel richteten, standen zwei Männer in weißen Gewändern (d. i. Engel; vgl. Lk 24 4) bei ihnen, welche ihnen mit dem einen Punkte, daß das jetzige Aufgenommensein Jesu von ihnen weg (ἀφ' ὑμῶν) in den Himmel ein Fortgegangensein nach der 40tägigen Zeit seines Erscheinens bedeute, zugleich den anderen Punkt kundtaten, daß die Trennung doch keine definitive sein werde, sondern Jesus dereinst ebenso, d. h. auch in sichtbarer Weise und in den Wolken (vgl. Mk 14 62. Lk 21 27 nach Dan 7 13), vom Himmel her kommen werde, wie er jetzt in den Himmel aufgehoben sei. — Zur Geschichte der Überlieferung von der Himmelfahrt Jesu in der ältesten christl. Literatur vgl. Harnack in Hahn, Bibliothek der Symbole [3] S. 382ff.

**V. 12.** Der Ölberg (vgl. über ihn Buhl S. 94f.) heißt im NT gewöhnlich τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (Mt 21 1 u. ö.). Aber an u. St. hat er den flektierten Eigennamen Ἐλαιών, der unflektiert auch in Lk 19 29. 21 37 vorzuliegen scheint (vgl. Win.-Schmied. § 10, 4. Deißm., Neue Bibelstud. S. 36ff.). Blaß, Gr. § 10, 5. 33, 1 meint, daß man wie in Lk 19 29. 21 37 so auch an u. St. trotz aller Handschr. ἐλαιῶν lesen müsse. Die Entfernung des Berges von Jerus. wird bezeichnet als „einen Sabbatsweg (habend d. i.) weit". Ein Sabbatsweg ist eine nach rabbinischer Satzung am Sabbat erlaubte Wegstrecke, nämlich 2000 Ellen. S. Schür. II [3] S. 475f. Joseph. schätzt die Entfernung des Berges auf 5 Stadien (Ant. 20, 8, 6; vgl. zu dieser St. Nestle ZNW 1902 S. 248). Aus der Bezeichnung Sabbatsweg schloß Chrys. (auch Schneckenb. StKr 1855 S. 502), daß die Himmelfahrt am Sabbat stattfand; noch willkürlicher Jäg. I S. 9f., daß die Jünger erst 3 Tage lang den verschwundenen Herrn am Ölberg gesucht hätten und dann am Sabbat nach Jer. zurückgekehrt seien. — Die Notiz über die Entfernung des Berges hat an u. St. natürlich nur insofern Sinn, als sie den Ort der Himmelfahrt näher bestimmen soll. Nach Lk 24 50 fand nun aber die Himmel-

---

S. 14ff. nötigt die Steifheit der Einführung von V. 6 zur Annahme, daß V. 6–8 aus einer Quelle (A) stamme, aus der sich auch in dem ἐντειλάμενος V. 2 ein Rest erhalten habe. Auch Schwartz NGW 1907 S. 277f. erklärt, daß zwei Erzählungen, zwischen denen V. 8 die Fuge bilde, nicht geschickt zusammenredigiert seien. Harnack III S. 182 nimmt an, daß nachträglich in diesen ersten Versen korrigiert worden ist. Mir scheint der zureichende Erklärungsgrund für die Schwerfälligkeit der Erzählung V. 3–8 darin zu liegen, daß der Verf. einerseits das in Lk 24 36ff. geschilderte Zusammenkommen des Auferstandenen mit den Jüngern zu einem 40tägigen Verkehre mit ihnen erweitern, andrerseits doch auf die Schilderung eines bedeutsamen Abschiedsaktes nicht verzichten wollte, aber für die Ausgestaltung dieses Schlußaktes in V. 6ff. keinen wesentlich anderen Gedankenstoff hatte, als den auch schon in V. 4f. nach Lk 24 36ff. gegebenen.

1. V. 9 lautet nach D sah. Aug.: καὶ ταῦτα εἰπόντος αὐτοῦ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν καὶ ἀπήρθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Blaß läßt im β-Texte das W. ὀφθαλμ. fort (mit Aug.), welches allerdings beim Ausfall der W. βλεπόντων αὐτῶν unmotiviert ist. Über den sekundären Charakter der LA vgl. B. Wß, Cod. D S. 54.

fahrt bei Bethanien statt, das nach Joh 11 18 15 Stadien von Jer. entfernt ist. Diese Differenz der Berichte AG 1 u. Lk 24 erkennt auch Böckl. an, aber unter der (unhaltbaren) Voraussetzung, daß in Lk 24 eben nicht die abschließende Himmelfahrt erzählt sei. Wenn man in Lk 24 51 die Himmelfahrt bezeichnet findet, aber eine Differenz zwischen AG 1 u. Lk 24 nicht zugeben will, so muß man annehmen, daß der Vf. entweder an u. St. (Mey.) oder in Lk 24 50 (Nösg., Blaß) sich ungenau ausgedrückt hat. Freilich ist *πρὸς Βηθ.* Lk 24 50 nicht einfach = *εἰς B.*; es kann aber auch von keinem Leser, dem nichts Weiteres gesagt ist, auf ein solches Gehen in der Richtung nach Bethanien gedeutet werden, welches schon nach dem ersten Drittel des Weges nach Bethanien sein Ziel hat. — **V. 13.** „Als sie hineingekommen waren (in die Stadt), gingen sie hinauf in das Obergemach", *ὑπερῷον* = עֲלִיָּה. Wahrscheinlich ist an u. St. wie in 9 37. 38. 20 8 das Obergemach in einem Privathause, welches den Jüngern als Quartier oder Versammlungsraum diente, gemeint. Nach Hltzm. ZwTh 1877 S. 543 f., Krenkel, Jos. u. Lk. S. 149 f., Baljon war es ein oberes Zimmer im Tempel, wegen Lk 24 53. AG 2 46. Aber der Tempel hätte genauer bezeichnet sein müssen. Auch an den von Hltzm. und Krenkel angeführten Josephus-Stellen ist im Zusammenhange ausdrücklich vom Tempel die Rede. Die auf das allgemeine Verhalten der Jünger während einer längeren Folgezeit nach der Himmelfahrt bezügliche Angabe Lk 24 53 kann nichts beweisen für den speziellen Fall an u. St. Der Vf. der AG. scheint vielmehr gerade hervorheben zu wollen, daß das Lk 24 53 bezeichnete Weilen im Tempel doch nicht gleich nach der Himmelfahrt, sondern erst nach dem Pfingstereignisse begann. Zunächst blieben sie noch in ihrem Privatlokale; deshalb der Zusatz: *οὗ ἦσαν καταμένοντες.* Erst von Pfingsten an traten sie in die Öffentlichkeit und hielten sich im Tempel auf (2 46). — Die Namen der Elf stimmen mit Lk 6 14 f. überein. Nur sind die Brüder Petrus u. Andreas durch die Zebedaiden getrennt, wie Mk 3 16; von diesen letzteren tritt Johannes vor Jakobus, wohl um gleich hier Petr. u. Joh. so zusammenzurücken, wie sie 3 1 ff. u. 8 14 ff. auftreten; endlich folgt Thomas gleich auf Philippus, statt erst auf Matthäus. Simon wird als „der Zelot", d. h. als früher zur fanatischen Zelotenpartei gehörig bezeichnet. S. Schür. I 3 S. 486. *ζηλωτής* = קַנָּאִי = *Καναναῖος* Mk 3 18. Mt 10 4. Judas Jakobi, d. h. Sohn (nicht Bruder) des Jak., wird zu identifizieren sein mit Thaddäus Mk 3 18 u. Lebbäus Mt 10 3. Gegen die abweichende Kombination von Resch, außerkan. Parallelteꝛte zu d. Evv. (TU X) S. 814 ff. vgl. Haupt, zum Verständnis des Apostolats im NT S. 5 ff. Über das Verhältnis dieser Apostelliste zu den parallelen Listen Mt 10 2 — 4. Mk 3 16 — 19. Lk 6 14 — 16 vgl. W. Weber ZwTh 1912 S. 8 ff.

**V. 14.** Mit den „einmütig beim Gebet verharrenden" Elf waren noch andere nächste Anhänger Jesu verbunden, deren Beteiligung an den in V. 2 — 11 geschilderten Vorgängen dahingestellt bleibt. Über die Frauen im engeren Jüngerkreise Jesu vgl. Lk 8 2 f. 23 49. 55. 24 10. Mk 15 40 f.[1]. Maria

2. Bei D hat *γυναιξὶν* den Artikel und folgt darauf: *καὶ τέκνοις κ. M.* Bezeichnet

als die wichtigste wird besonders genannt, aber durch ein *καὶ* einfach angereiht, als wäre sie unter der Allgemeinbezeichnung *γυναῖκες* nicht mitgedacht. Über die Brüder Jesu s. Mk 6 3. Über ihre frühere verständnislose Stellung zu Jesus s. Mk 3 21. 31 – 35. Joh 7 5. Wurde ihr Unglaube etwa erst durch Erscheinungen des Auferstandenen (vgl. I Kor 15 7) endgültig besiegt? Nach kath. Auslegern sind die *ἀδελφοί* Jesu seine Vettern (Felt.; vgl. auch Nösg.). Zur ganzen Tradition über die Brüder u. Vettern Jesu vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neut. Kanons VI, 1900, S. 225 ff. Wenn mit W.-H., B. Wß S. 51 nach BE syr. Chrys. das *σὺν* der Rec. vor *τ. ἀδελφοῖς* beizubehalten ist, so sind die aufgezählten Personen in 3 Gruppen geteilt, a) die Elf, b) die Frauen und Maria, c) die Brüder Jesu.

**V. 15 – 26.** Die Apostel-Ersatzwahl. **V. 15.** Die erste Anregung zu einem selbständigen Vorgehen der Jünger ging „in diesen Tagen", d. h. in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten, von Petrus aus. Dieser erscheint gemäß seiner schon aus den Evv. erkennbaren führenden Stellung unter den Zwölfen auch weiterhin im ersten Teile der AG. als Leiter und Wortführer der Urgemeinde. Er trat auf „inmitten der Brüder"[1]. Zu dieser sehr häufigen Bezeichnung der Christen in der AG. und in den neut. Briefen vgl. Harnack, Mission [2] S. 340 ff. In V. 15 b wird parenthetisch bemerkt, daß die beisammen (*ἐπὶ τὸ αὐτό*) befindliche „Personenmenge" (*ὄχλος ὀνομάτων*) doch nicht nur aus den in V. 13 f. Aufgezählten bestand. Daß der Gebrauch von *ὄνομα* = Person (vgl. Apk 3 4. 11 13. Num 1 18. 20. 26 53) kein bloßer Hebraismus ist, hat Deißm., Neue Bibelstud. S. 24 f. nachgewiesen. Die Zahl „ungefähr 120" kann auf guter Überlieferung beruhen. Nach Br., Zell., Overb., Hltzm., Jgst wäre sie aus symbolisierender Reflexion entstanden (10 × 12 oder 3 × 40). Sie scheint in Widerspruch dazu zu stehen, daß nach I Kor 15 6 der Auferstandene 500 Brüdern auf einmal erschienen ist. Da Paul. erst die von ihm selbst vorzeitig (*ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι*) erlebte Erscheinung für die abschließende hält (I Kor 15 8), also einen solchen früheren Abschluß der Erscheinungen, wie ihn der Vf. d. AG. in der Himmelfahrt sieht, nicht kennt, wird die von ihm berichtete Erscheinung vor 500 Brüdern wohl zu einer Zeit stattgefunden haben, als sich die Christengemeinde schon vergrößert hatte. Beachte, wie Paul. auch eine Erscheinung für die *ἀπόστολοι πάντες* erwähnt (V. 7), worunter nach seinem Sprachgebrauch und im Unter-

werden hier also die Frauen und Kinder der Elf. Blaß hat diesen Zusatz von D nicht aufgenommen; aber ihn verteidigt Hilgf. ZwTh 1897 S. 626 f.

1. Die LA. *τ. ἀδελφῶν* wird mit T., W.-H., B. Wß nach ℵABC* einig. Min. u. Verss. anzunehmen sein, während Blaß die LA der Rec.: *τ. μαθητῶν* nach C[3]DE d. meist. Min., syr. Chrys. Aug. auch in den *α*-Text aufgenommen hat. Es ist doch wahrscheinlicher, daß das ursprüngliche *ἀδελφῶν*, wo es zum ersten Male in d. AG. als Bezeichnung für die Christen vorkam, zumal nach dem anderen Gebrauche in V. 14, durch das erklärende *μαθητῶν* ersetzt wurde, als daß aus V. 14 od. 16 *ἀδελφ.* statt *μαθ.* in den Text gekommen ist. – Der verschiedene Gebrauch von *ἀδελφοί* in V. 14 u. 15 kann nicht als Anzeichen dafür gelten, daß diese beiden Verse zu verschiedenen Quellen gehörten (Sp. S. 16). Denn der Gebrauch von *ἀδελφός* in übertragenem Sinne schloß selbstverständlich nicht aus, daß derselbe Autor das Wort gelegentlich in seinem natürlichen Sinne anwandte. In V. 14 u. 15 war der verschiedene Sinn durch den Zusammenhang klar.

schiede von den δώδεκα (V. 5) nur „alle Missionare" verstanden sein können. Auch diese Vision weist in die Zeit nach dem Pfingstereignis, wo schon Mission getrieben wurde.

**V. 16.** Den feierlich als ἄνδρες ἀδελφοί (vgl. 2 29. 37. 13 15. 26) Angeredeten legt Petrus dar, daß die anstößige Tatsache des Verrates Jesu durch einen der zwölf Apostel, durch „Judas, der ein Führer ward für die Jesum Verhaftenden" (vgl. Lk 22 47: προήρχετο αὐτούς), nach göttlichem Ratschluß eintreten mußte (vgl. Lk 22 37. 24 26. 44), um das inspirierte Schriftwort (γραφή)[1], nämlich das in V. 20 zitierte, zur Erfüllung zu bringen. Da die Schriftstelle V. 20b von einer Amtsenthebung und Amtsersetzung redet, sagt sie indirekt, daß es sich um den Träger eines Amtes handelt. In **V. 17** wird zuerst die Beziehung des Schriftwortes auf diesen Punkt hervorgehoben (ὅτι = „mit bezug darauf, daß"; vgl. Joh 2 18. 9 17). Der bildliche Ausdruck, daß Judas „das Los dieses Amtes erlangt hatte", ist gewiß im Vorausblick auf die folgende Losung (V. 26) gewählt (Hltzm.). Für Judas wie für den durch wirkliche Losung gewählten Matthias gilt gleicherweise, daß sie „dieses Amt", nämlich das apostolische (vgl. V. 25), weder sich selbst geben noch von anderen Menschen übertragen bekommen, sondern als einen durch göttliche Fügung ihnen zufallenden Anteil erlangen.

**V. 18.** Vor Anführung des Schriftwortes, daß sich auf das in V. 17 bezeichnete Amt des Judas bezieht, wird erst noch eine geschichtliche Bemerkung über den Ausgang des Judas eingefügt. Dieselbe ist nicht ein den Zusammenhang der Rede störender Einschub[2], sondern dient dazu zu zeigen, daß neben dem in V. 20b anzuführenden Schriftworte auch noch ein anderes, V. 20a, sich an Judas erfüllt hat. „Dieser erwarb sich ein Ackergrundstück für den Lohn der Ungerechtigkeit und kopfüber stürzend (oder: von Schwellung befallen) zerbarst er mittendurch und verschüttet wurden alle seine Eingeweide." πρηνής wird in der Regel = pronus, kopfüber, im Gegensatz zu ὕπτιος verstanden. Das γενόμενος neben dem so verstandenenen πρηνής ist hart, doch nicht unmöglich. Neuerdings haben F. H. Ely [= Chase], Journal of theolog. studies, Jan. 1912, und ihm folgend Harnack ThLz 1912 S. 235ff. die Vermutung begründet, daß das W. hier von der Wurzel πρα (πρε) in πίμπρασθαι (vgl. AG 28 16) abgeleitet und = πεπρησμένος sei, d. h. „entzündlich geschwollen" bedeute (γένομενος dabei wie 12 23). Dieser medizinische

1. Vielleicht ist τὴν γραφὴν ταύτην zu l. nach C[3]DE l. al. syr. Chrys. (Mey., Overb., Blaß im β-Texte). ℵABC mehrere Verss. u. Vät. lassen ταύτην weg (T., W.-H., B. Wß). Die Weglassung war dadurch nahegelegt, daß die zitierte Schriftstelle nicht unmittelbar folgt.

2. Nach dem Vorgange Calvins sehen von den Neueren B. Wß, Feine S. 165, Sp. S. 14f., J. Wß StKr 1893 S. 487 in V. 18f. eine unpassende Einschaltung des Red., weil nach V. 17 die ἔπαυλις V. 20 sich auf den κλῆρος V. 17 beziehen müsse, während jetzt nach der Einschaltung V. 18f. die Beziehung auf das χωρίον angezeigt sei. Aber das erste Zitat in V. 20 kann sich nicht auf die Erledigung der Amtsstelle beziehen, weil dann die W. καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ sinnlos würden. Vgl. Wrede GGA 1895 S. 500f.; Clemen StKr 1895 S. 314; Harnack III S. 182. – Blaß (vgl. ed. Act. sec. form. rom. p. XVII) vermutet, daß das ganze Stück von καὶ ἔλαχεν V. 17 an bis incl. ἐν βίβλῳ ψαλμ. V. 20 im β-Texte gefehlt habe, weil Iren. bei seiner Bezugnahme auf V. 16–20 es nicht berücksichtige.

Sinn von *πρηνής* ist zwar anderweitig nicht direkt bezeugt, aber doch indirekt durch die armenische Übersetzung unserer St. und durch die altlatein. und armen. Übersetzung von Sap. Sal. 4 19 (wo *πρηνεῖς* = inflati) sowie die latein. von Num. 5 27. Sehr bemerkenswert ist auch, daß in einem von Apollinarius überlieferten Papias-Fragmente (Fragm. 3 in der Ausg. der Patres apost. von Gebhardt, Harnack, Zahn) die gräßliche Leibesaufschwellung geschildert wird, an der Judas zugrunde gegangen sei. Wahrscheinlich ist das nicht eine dritte selbständige Überlieferung über das Ende des Judas neben derjenigen unserer St. und der von ihr abweichenden Mt 27 5–8, sondern eine Weiterbildung der Überlieferung an u. St., so daß der von Papias gebrauchte Begriff *πρησθείς* dem Begriff *πρηνής* an u. St. entspricht. – *ἔλάκησεν* ist nicht von *λάσκω* (Win.-Schmied. § 15), sondern von *λακέω* abzuleiten. Das W. im NT nur hier; sonst nur Aristoph. Nub. 410 und Act. Thomae § 33 (wo die W. *φυσηθεὶς ἔλάκησεν* dem *πρηνὴς γενόμενος ἔλάκησεν* an u. St. nachgebildet sind). Über die Entwicklung der Tradition vom Ende des Judas vgl. Barth SchwThZ 1894 S. 108–124.

**V. 19.** Unter der Voraussetzung, daß Judas auf dem für den Verräterlohn erworbenen eigenen Acker ums Leben gekommen war, konnte das Kundwerden des in V. 18 bezeichneten Vorganges bei den Einwohnern Jer.s die in V. 19b angegebene Folge haben, daß sie dem Acker „in ihrer eigenen Sprache", d. i. in der aramäischen, einen entsprechenden Namen gaben. *διάλεκτος*, im NT nur in der AG., bed. hier stets (2 6. 8. 21 40. 22 2. 26 14) „Sprache", nicht „Dialekt" in unserm Sinne. Die W. *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* sind ebenso wie die folgende Erklärung: *τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος* insofern Einfügungen des Vf. der AG. in die Petrus-Rede, als sie offenbar nicht auf die ursprünglichen Hörer der Rede, sondern auf die Leser der AG. berechnet sind. Aber sie sind nicht in dem Sinne Zusätze, als wären sie erst von dem Vf. der AG. dem übrigens aus einer Quelle übernommenen Bestande der Rede eingefügt. Natürlich konnte der Vf. der AG. gerade so gut als selbständiger Konzipient der Rede, wie als Redaktor einer Quelle, die Worte um seiner Leser willen in die Rede einfügen. Vgl. Pfleid. S. 550. Der Name ist wahrscheinlich *Ἀκελδαμάχ* zu l. (nach B u. Eus.; D hat *Ἀκελδαιμάχ*; ℵA 40. 61: *Ἀχελδαμάχ*). Über ihn vgl. Klostermann, Probleme im Apostelterte 1883 S. 1ff. Er scheint aramäisch חֲקַל דְּמָא gelautet und, da das aram. דְּמָא = *κοιμᾶσθαι* ist, „Todesacker" bedeutet zu haben. Diese Bedeutung würde sich sachlich aus der Angabe Mt 27 8 erklären, daß der Acker zu einem Begräbnisplatz für Ausländer gemacht sei. Die Deutung „Blutacker" dagegen, die sowohl in Mt 27 8 als auch an u. St., obwohl mit verschiedener Begründung, gegeben wird, würde die aram. Namensform חֲקַל דְּכָא voraussetzen, wie denn auch die späteren Handschriften *Ἀκελδαμά* lesen (so Rec. nach C u. d. meist. Min.). Wahrscheinlich war jene erstere Wortform und Bedeutung die ursprüngliche und beruht die Deutung „Blutacker" auf einer nachträglichen Etymologisierung der Christen, welche den Namen des Ackers in Beziehung zu dem blutigen Ende (bez. nach Mt zu der Bluttat) des Judas setzten.

**V. 20.** Das jetzt angeführte Schriftwort, das sich an Judas erfüllen mußte, besteht aus zwei Stellen. Die erste ist Ps 69 26, frei nach LXX (statt *αὐτῶν* : *αὐτοῦ*). Sie betrifft den Acker und den Tod des Judas. Die *ἔπαυλις*, „das Gehöft", ist im Sinne unseres Vf.s nicht bildlich auf die Amtsstelle (Mey. u. And.), sondern auf das *χωρίον* zu deuten (s. d. Anm. zu V. 18). Die zweite St. ist Ps 109 8, wörtlich nach LXX (nur statt *λάβοι* : *λαβέτω*). Sie bezieht sich auf das Apostelamt, das Judas innehatte und das auf einen Anderen übergehen soll. Der Begriff *ἐπισκοπή* = „Aufsicht" d. i. „Amt" hat hier denselben allgemeinen Sinn wie *ἐπίσκοπος* 1 Pt 2 25. Man kann aus der Beziehung dieses im Zitat gegebenen Ausdrucks auf das Amt des Judas weder schließen, daß für den Vf. der AG. der Episkopat im hierarchischen Sinne gleichbedeutend mit dem Apostolat gewesen sei (Zell. S. 474 f.), noch daß der Vf. speziell die Geldverwaltung des Judas habe bezeichnen wollen (Clemen StKr 1895 S. 314 f.). Nach V. 22 ist das Amt des apostolischen Zeugnisses von Jesu gemeint.

**V. 21 f.** Gemäß der letzten Schriftstelle (*οὖν*) soll „von den Männern (der Gen. *τῶν συνελθόντων ἀνδρῶν* abhängig von dem *ἕνα* am Schlusse von V. 22), welche mit uns einhergezogen sind in der ganzen Zeit, in der bei uns aus- und einging der Herr Jesus, – – von diesen einer mit uns zusammen Zeuge seiner Auferstehung werden". *συνέρχεσθαί τινι* = „mit Jem. zusammengehen" (9 39. 10 23 u. ö.). Sp. S. 13 bezieht gemäß seiner Annahme, daß die folgenden W. *ἐν παντὶ χρόνῳ – ἀφ' ἡμῶν* nicht zum ursprünglichen Zusammenhange gehört haben (s. d. Anm. z. V. 22), die W. *τ. συνελθ. ἡμῖν ἀνδρῶν* auf die jetzige Zusammenkunft mit den App. *εἰσέρχεσθαι καὶ ἐξέρχεσθαι ἐπί τινα* bed. „mit Jem. in Verkehr stehen". Vgl. 9 28. Joh 10 9. 1 Mak 13 49. Der Verkehr Jesu mit seinen Jüngern wird in V. 22 a nach dem Anfangs- und Endpunkte der evangelischen Überlieferung bezeichnet. Zu *ἀρξάμενος – ἕως*[1] vgl. Mt 20 8. Lk 23 5. *ἀρξάμ.* ist formell Apposition zu *Ἰησοῦς*. Der Gen. *ἧς* vor *ἀνελήμφθη* wird mit Blaß als attrahiert für *ἥν* aufzufassen sein (vgl. Lev. 23 15. Bar 1 19), obgleich die seltene Attraktion des Dativs sonst im NT nicht vorkommt. Mey., Hltzm., B. Wß fassen *ἧς* als Gen. der Zeitbestimmung. Wellhausen NGW 1907 S. 3 sieht in V. 22 a einen unpassenden Zusatz zu V. 21. Denn vor seinem Tode habe Jesus mit seinen Jüngern nicht nur „in Verkehr gestanden", sondern beständig zusammen gelebt. Aber gerade dem Anfange der evang. Geschichte, auf den Petr. Bezug nimmt, war doch die Periode des einsamen Aufenthaltes Jesu in der Wüste gefolgt. Im Hinblick auf diese Periode und auf die Schlußperiode zwischen Auferstehung und Himmelfahrt hat der Vf. der AG. gewiß mit bestem Bedacht seine Ausdrucksweise gewählt. Der neu zu wählende Apostel soll nicht nur überhaupt Zeuge der Auferstehung Jesu sein, sondern ein solcher Zeuge derselben, welcher auch die ganze irdische Wirksamkeit Jesu als Gefährte bezeugen kann; vgl. 1 8. 10 39–41[2]. Schwerlich hätte der Vf. der AG. hier den

1. Statt des durch ℵA bezeugten *ἄχρι* (T., Blaß im *α*-Text) ist wahrscheinlich nach BCDE zu l.: *ἕως* (W.-H., B. Wß, Blaß im *β*-Text).
2. Nach Sp. S. 13 f., B. Wß, J. Wß StKr 1893 S. 487, Jgst S. 24 sind V. 21 b

Petrus dieſes Erfordernis für einen Ap. ſo ſtark hervorheben laſſen, wenn er die von der Tübinger Schule vorausgeſetzte Tendenz gehabt hätte. Denn auf Paul. paßte dieſes Erfordernis nicht.

**V. 23.** „Sie (die Verſammelten) ſtellten auf (näml. als Wahlkandidaten) zwei: Joſeph, genannt Barſabbas (nom. patron.: Sohn des Sabbas; ſ. z. 15 22) mit dem (latein.) Beinamen Juſtus, und Matthias." Über beide wiſſen wir nichts weiteres. Nach der ſpäteren Legende gehörten ſie zu den 70. Vgl. Lipſius, apokr. Apoſtelgeſchichten u. Apoſtellegenden II, 2 S. 258ff. und die Acta Andreae et Matthiae in den Acta apostolorum apocrypha ed. Bonnet II, 1, 1898 p. 65ss.; Hilgf., Acta p. 202. **V. 24.** *προσευξάμενοι εἶπαν* = „betend ſprachen ſie". Durch das Part. Aor. wird hier, wie häufig, eine Tätigkeit bezeichnet, die nicht der im Verb. fin. bezeichneten zeitlich vorangeht, aber auch nicht gleichzeitig mit ihr iſt (das müßte Part. Praeſ. ſein), ſondern in der ſich die des Verb. fin. ſelbſt vollzieht. Vgl. das häufige *ἀποκριθεὶς εἶπεν*, oder Lk 10 30: *ὑπολαβὼν εἶπεν*. S. auch z. 25 13. Der im Gebet angeredete „Herr" iſt nicht Chriſtus, ſondern Gott, deſſen beſonderes Attribut es iſt, „Herzenskenner" zu ſein, d. h. das verborgene Innere der Menſchen zu durchſchauen. Vgl. 15 8. Lk 16 15. Pſ 7 10. Jer 17 10. Zum Gebrauch des Begr. *κύριος* in der AG. vgl. S. Herner, die Anwendung des Wortes *κύρ.* im NT, Lund 1903, S. 14–21 u. 47f.

**V. 25.** Das erledigte Amt, das in einem *ἓν διὰ δυοῖν* als „Dienſt u. Apoſtolat" bezeichnet wird, wird bildlich als ein einzunehmender „Platz" betrachtet. Dieſes Bild liegt ſo nahe, daß man nicht mit Blaß ſtatt *τόπον* trotz der ſchlechteren handſchriftl. Bezeugung *κλῆρον* zu l. braucht. Der bildliche Ausdruck braucht auch nicht durch Beziehung auf die (dann auf die Amtsſtelle zu deutende) *ἔπαυλις* V. 20 bedingt zu ſein (B. Wß). Vgl. den von Deißm., Neue Bibelſtud. S. 95, mitgeteilten Gebrauch des Ausdrucks in einer pergameniſchen Inſchrift. Von dieſem „Platze" iſt Judas „abgetreten an ſeinen ihm zugehörigen (d. i. gebührenden) Platz". Gemeint iſt der Ort der Strafe und Qual im Hades, die *γεέννα*. Vgl. die analogen rabbiniſchen Stellen bei Lightfoot, hor. hebr. in act. ap., 1679, p. 15, z. B. Baal Turim in Num. 24, 25: Balaam ivit in locum suum i. e. in Gehennam. Im Gegenſatz dazu heißt es I Clem. 5, 4 von Petrus: *ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*, u. ibid. § 7 von Paulus: *εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη*. Vgl. Polyk. Phil. 9, 2. Ignat. Magn. 5, 1 u. ſ. oben S. 47. **V. 26.** Die Ausloſung geſchah in der Weiſe, daß zwei Täfelchen je mit einem der beiden Namen in ein Gefäß getan wurden. Das beim

u. 22a (*ἐν παντὶ χρόνῳ – ἀφ' ἡμῶν*) eine Einſchaltung des Red. in einen älteren Quellenbericht, weil hier die Qualifikation zum Apoſtolat offenbar vom Standpunkte des ſpäteren Geſchichtsſchreibers aus bezeichnet ſei. Wer nicht aus anderweitigen Gründen die Sicherheit mitbringt, daß die ganze Erzählung von der Apoſtelwahl mit der Petrus-Rede aus einer älteren Quellenſchrift ſtammt (nach Sp. aus der Quelle A, in der ſich V. 15ff. gleich an Lk 24 44–53 anſchloß), wird in den uns überlieferten Worten der Petrus-Rede nur Anzeichen dafür finden, daß dieſe Rede eben nicht aus einer alten Quelle ſtammt, ſondern vom Vf. der AG. gemäß ſeiner ſpäteren Auffaſſung von dem charakteriſtiſchen Weſen des Zwölfapoſtolats dem Petrus in den Mund gelegt iſt. Vgl. Wrede GGA 1895 S. 500.

Schütteln zuerſt herausfallende (ἔπεσεν) gab die Entſcheidung. Man loſte, weil man durch das Fernhalten überlegten menſchlichen Einfluſſes den Willen Gottes um ſo ſicherer zu erkennen meinte. Der durch das Los getroffene Matthias „wurde mitgezählt zu den 11 Apoſteln". *συνκαταψηφίζειν* (nur hier im NT) iſt gleichbedeutend mit *συμψηφίζειν* 19 9, entſprechend dem *κατηριθμημένος ἦν* V. 17[1].

## Kap. 2.

**V. 1–13. Das Pfingſtereignis. V. 1.** Was bed. die Zeitbeſtimmung: „als der Tag des Pfingſtfeſtes voll ward"? Der bildliche Ausdruck „vollwerden" bed. in Anwendung auf einen Zeitraum das Ablaufen oder zu Ende Kommen desſelben. Vgl. 4 23. 30. 9 23. 21 26. 24 27. Lk 1 23. 2 21f. 21 24. Dieſe Bedeutung ergäbe an u. St. den Sinn: als der Pfingſttag ablief d. i. ſeinem Ende zuging. Dieſer Sinn iſt durch V. 15 ausgeſchloſſen. Jener bildliche Ausdruck wird aber vermöge einer eigentümlichen Abbreviatur des Gedankens mehrfach im NT auch gebraucht mit bezug auf einen Zeittermin, und zwar einen vorherbeſtimmten oder geweisſagten. Indem ſich hier der Gedanke an das „Vollwerden" der Verheißung mit dem Gedanken an das „Vollwerden" der Zeit verbindet, gewinnt der Ausdruck ſeine Gedankenbeziehung auf den Ablauf des Zeittermins im Sinne des Ablaufs der Friſt bis zu dem die Erfüllung der Verheißung bringenden Termin. Das „Vollwerden" des genannten Zeittermins bed. dann alſo das beſtimmungs- oder verheißungsgemäße Eintreten dieſes Termins. So Mk 1 15. Lk 1 57. Joh 7 8. Gal 4 4. Dieſe Bedeutung iſt auch anzunehmen für Lk 9 51: *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ*. Denn obgleich hier pluraliſch von Tagen die Rede iſt, ergibt ſich doch aus dem Zuſammenhang, daß nicht gemeint iſt: als die Tage ſeiner Aufnahme (in den Himmel) abliefen, ſondern: als die Friſt bis zu ſeiner Erhöhungszeit ablief, d. h. als die Zeit ſeiner Erhöhung (die mit ſeiner Erhöhung abſchließende Leidenszeit) anbrach. Der Ausdruck iſt hier gewählt, um dieſe Erhöhung zugleich als Erfüllung göttlicher Vorherbeſtimmung zu charakteriſieren (vgl. Lk 24 25–27. 44–46). Ebenſo bed. u. St.: „beim Ablauf der Friſt bis zu dem (die Erfüllung der Verheißung bringenden) Pfingſttag", oder: „beim Eintritt des verheißungsmäßigen Pfingſttages"[2].

1. Daß der Vf. der AG. die Geſchichte von dieſer Ergänzungswahl auf Grund beſtimmter Überlieferung mitgeteilt hat, iſt um ſo ſicherer anzunehmen, als der gewählte Matthias weiterhin in der AG. keinerlei Rolle ſpielt. Aber wenn man keine anderweitigen Anzeichen einer bearbeiteten ſchriftlichen Quelle in dieſem Stücke 1 15ff. anerkennt, kann man nicht wohl mit Hilgf. ZwTh 1895 S. 82f. bloß in der Tatſache des unvermittelten Eintretens der 120 Perſonen V. 15 und der beiden Namen V. 23 Spuren für das Benutzt- u. Ausgeſchriebenſein einer ſchriftlichen Vorlage in unſerem Abſchnitte ſehen.

2. Sp. S. 51f. findet eine Löſung für die Schwierigkeiten des Ausdrucks in V. 1 mit Hülfe ſeiner Quellenſcheidung. Er nimmt an, daß das *ἐν τῷ συμπληρ.* in der einen Quelle (A) ſtand und ſich hier auf das vorher erzählte Vollwerden der Zwölfzahl bezog, während in der zweiten Quelle (B) als Zeitbeſtimmung etwa *τῇ δὲ ἡμέρᾳ τ. πεντηκ.* geſchrieben war. Der ungeſchickte Red. habe die beiden Angaben zu der uns vorliegenden unverſtändlichen Formel verbunden.

Vgl. das den Sprachgebr. gründlich erörternde Progr. von Mumſſen über Act 2, 1, Hambg. 1870, u. Jgſt S. 34. Blaß erſchließt aus dem Präſ. *συμπληροῦσθαι*, daß ein Zeitpunkt kurz vor dem Pfingſtfeſt gemeint ſei. Aber das Präſ. war ganz am Platze, wenn der das beſtimmungsmäßige Ziel des Zeitverlaufs bildende, die Erfüllung bringende Pfingſttag nicht ſchon vorüber, ſondern gegenwärtig war. — *ἡ πεντηκοστή* (eigentl. scil. *ἡμέρα*) iſt ſubſtantivierte Bezeichnung für das Pfingſtfeſt geworden; ſo ſchon II Mak 12, 32. Tob 2, 1. Deshalb kann es an u. St. u. 20, 16 heißen: *ἡ ἡμέρα τ. πεντ.*, „der Tag des Pfingſtfeſtes". Das jüd. Pfingſtfeſt, חַג שָׁבֻעוֹת Dtn 16, 10, *ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων* Tob 2, 1, war das Feſt der Getreideernte, Ex 23, 16. 34, 23. In der ſpäteren talmudiſchen Zeit wurde es auch als Gedächtnisfeſt für die Geſetzgebung am Sinai betrachtet. Dafür findet ſich aber bei Philo und Joſeph. noch keine Spur. Das Feſt wurde, zwar wahrſcheinlich nicht im Sinne der Verordnung Lev 23, 11. 15f., wohl aber gemäß der ſpäteren jüd. Praxis, am 50. Tage nach dem erſten Paſſahfeſttage gefeiert, ſo daß der 16. Niſan, der zweite Paſſahfeſttag, der Garbentag, als erſter der 50 Tage gezählt wurde. Vgl. Orelli, Art. Pfingſtfeſt, israel.-jüd., in R. E.[3]. Da nach der im Lk.-ev. wiedergegebenen ſynoptiſchen Überlieferung der Freitag, an dem Jeſus ſtarb, der 15. Niſan war (Lk 22, 7. 23, 54), wird der Vf. der AG. auch das erſte chriſtl. Pfingſtfeſt auf einen Sabbath fallend gedacht haben. Die johanneiſche Überlieferung dagegen, daß jener Freitag, der Todestag Jeſu, der 14. Niſan geweſen ſei, würde zu der altchriſtlichen Anſetzung des erſten chriſtl. Pfingſtfeſtes auf einen Sonntag ſtimmen. — „Alle (d. h. alle Brüder 1, 15) waren gemeinſam beiſammen." Der Ausdruck *ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό* iſt pleonaſtiſch. Die Rec. hat ſtatt *ὁμοῦ*: *ὁμοθυμαδόν*, „einmütig".

**V. 2.** Unter äußeren, für das Gehör (V. 2) und für das Auge (V. 3) wahrnehmbaren Symptomen tritt die Erfüllung mit dem h. Geiſte (V. 4) ein. Das „Getöſe" (*ἦχος*), welches „plötzlich vom Himmel her eintrat", iſt als ein wunderbares gedacht: es rührt nicht von einem wirklichen Winde her, ſondern wird nur verglichen dem Getöſe „eines daherfahrenden heftigen Windes". Vgl. Joh. 3, 8: der Geiſt Gottes dem Winde vergleichbar. Das Getöſe „erfüllte das ganze Haus", d. h. es wurde von den im Hauſe Verſammelten nicht nur als ein draußen ſtattfindendes vernommen, ſondern trat in ihr Haus ein und vollzog ſich nun in dieſem bei ihnen, ſo daß die übrigen Menſchen es dann von dem Hauſe her hörten (V. 6). „Das Haus, wo ſie (die Jünger) ſaßen", iſt wie 1, 13 als Privathaus gedacht. Viele Ausleger, wie Olsh., Baumg., Hltzm., Krenkel, Joſ. und Lk. S. 151f., Zöckl. nehmen an, daß der Tempel, bezw. das Obergeſchoß in ihm, gemeint ſei. Aber da der Vf. der AG. weiterhin, wenn er den Tempel bezeichnen will, immer (22mal) *ἱερόν* ſagt, ſo iſt nicht abzuſehen, weshalb er hier (u. 1, 13) anſtatt dieſes deutlichen Ausdrucks den mißverſtändlichen *οἶκος* gebraucht haben ſollte, um ſo weniger, wenn er den Vorgang gerade wegen ſeiner Bedeutſamkeit im altteſt. Heiligtum ſtattfindend gedacht hätte. Seine Meinung war vielmehr, daß die Jünger erſt nach dem Pfingſtereignis die Öffentlichkeit des Tempels aufſuchten.

**V. 3.** „Es erschienen ihnen sich zerteilende Zungen wie von Feuer und es setzte sich (je eine von denselben) auf jeden Einzelnen von ihnen." Zungen sind Sprachorgane. So steht diese Erscheinung in engem Zusammenhang mit dem „Reden mit anderen Zungen" V. 4. Die Zungen sind nicht etwa nur ein *σημεῖον* auf das folgende wunderbare *λαλεῖν* (Mey.) oder Symbole der neuen Sprachengabe (B. Wß), sondern vielmehr die wunderbaren Organe selbst, mit denen sich das neue wunderbare Reden vollziehen soll. Die Zungen waren in ihrer Erscheinung „wie von Feuer" d. h. züngelndem Feuer vergleichbar. Vgl. wie nach Philo de decal. 9 u. 11 bei der Gesetzgebung auf dem Sinai ein vom Himmel kommendes Feuer als Träger der zu verschiedenen Sprachen sich artikulierenden göttlichen Stimme gedacht ist (Sp. S. 28); ferner wie sich nach Justin. dial. c. Tryph. c. 88 bei der Taufe und dem Geistesempfang Jesu ein Feuer im Jordan entzündete; auch Ex 3 2. Das Feuer Mt 3 11. Lk 3 16 gehört nicht hierher, weil es Bezeichnung nicht der Geisteswirkungen, sondern des Strafgerichts ist. Aber beachte den bildl. Ausdruck I Th 5 19. Subj. zu *ἐκάθισεν* ist nicht der h. Geist (so Luth. u. A.), auch nicht das Feuer, dem ja die Zungen nur verglichen werden, sondern nach dem Zusammenhange: eine Zunge. Die von Blaß u. Hilgf. bevorzugte LA *ἐκάθισαν* (nach ℵ*D syr.) ist freilich einfacher. Der Vf. hat aber doch wohl den härteren Singular geschrieben, um die Mißdeutung auszuschließen, daß sich alle erscheinenden Zungen auf jeden Anwesenden (nacheinander) gesetzt hätten. Übrigens ist der Ausdruck, daß sich je eine Zunge auf jeden Einzelnen von ihnen gesetzt habe, nicht der „denkbar unglücklichste", wie Sp. sagt (der in diesen Schlußworten von V. 3 einen Zusatz des Red. sieht). Er entspricht der Vorstellung von dem Herunterkommen der wunderbaren neuen Sprachorgane aus dem Himmel auf die Jünger, bei denen sie dann bleiben. Vgl. Mt 3 16. Joh 1 32f.

**V. 4.** Der die Jünger erfüllende h. Geist ist hier nicht im Sinne des Paul. die allen Christen dauernd eignende göttliche Kraft zum Erkennen Gottes und seines Heiles, zum kindlichen Gebete und zur Erfüllung der Gebote Gottes (z. B. I Kor 2 10 – 16. 6 19. Gal 5 16 – 25. Röm 8 2 – 16), sondern nach Analogie von Lk 1 41. 67. AG 4 8. 31. 8 17 – 19. 10 44 – 47. 11 15. 24. 13 9. 19 6 die Gabe und der Trieb zur ekstatischen (prophetischen oder glossolalischen oder sonstwie inspirierten) Rede (vgl. I Kor 12 10). Der Vf. der AG. hat diese Gabe gewiß als den Jüngern von diesem Pfingsttage an dauernd eignend, aber den Impuls zu ihrer Äußerung doch nur als von Zeit zu Zeit bei ihnen wirksam gedacht. Die mit dem h. Geiste Erfüllten „fingen an mit anderen Zungen zu reden, wie der Geist ihnen gab auszusprechen". Durch *ἤρξαντο* (s. zu 1 1) wird das Überraschende, Neue ihres glossolalischen Redens hervorgehoben. Über den Sinn des *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* s. den Exkurs hinter V. 13. Der Zusatz: *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς* soll deutlich machen, daß das *λαλεῖν ἑτέρ. γλ.*, welches dem Erfülltwerden mit h. Geiste zunächst nur als ein weiterer Vorgang angereiht ist, das Produkt dieser Geisteserfüllung war. *ἀποφθέγγεσθαι* wird vorzugsweise vom

Reden im begeisterten Zustande gebraucht; vgl. 2,14. 26,25, und I Chr 25,1. Ez 13,9. 19. Mch 5,12. Sach 10,2.

**V. 5.** Die jetzt eingeführten Personen werden bezeichnet als: *εἰς Ἱερ. κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι.* Statt des erwarteten *ἐν Ἱερ.* (so W.-H. nach den meisten Handschr.) haben ℵ*A das gewiß ursprünglichere *εἰς Ἱ.* (vgl. B. Wß S. 36). Dieses schließt den Gedanken an den Bewegungsprozeß, durch den der bleibende Zustand herbeigeführt war, ein; also: „nach Jer. übergesiedelte und nun dort wohnhafte Juden". Vgl. 8,40. 9,21. 14,25. 21,13. Das Wohnen in Jer. scheint in Widerspruch dazu zu stehen, daß die Leute sich im Folgenden selbst als Parther, Meder usw. und als „bewohnend Mesepotamien usw." bezeichnen (V. 9). Deshalb hat schon ℵ *Ἰουδαῖοι* weggelassen (so Blaß, vgl. NkZ 1892 S. 826ff.), während Sp. u. Jgst *κατοικ. Ἰουδ.*, Hilgf. nur *κατοικ.* für Zusatz des Red. halten. J. Wß S. 6 macht die Konjektur, daß hinter *Ἰουδ.* ein *καὶ* einzusetzen sei. Aber der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Die vielen fremdsprachigen Menschen werden gleich von vornherein ihrer Religion und ihrer Nationalität nach als Juden bezeichnet, um den sonst naheliegenden Gedanken auszuschließen, daß sie Heiden waren. Hinterher bezeichnen sie sich selbst hinsichtlich ihres ursprünglichen heimatlichen Wohnsitzes. Hier können sie nun kurz Parther statt parthische Juden usw. heißen, weil nach V. 5 kein Mißverständnis möglich ist. Und sie können *κατοικοῦντες τὴν Μεσοποτ. κτέ.* heißen, weil der Vf. darauf rechnen durfte, daß der Leser aus dem Zusammenhange ohne weiteres erschließen würde, hier sei nicht von ihrem gegenwärtigen, sondern früheren Wohnen in den Ländern, wo sie ihre heimischen Sprachen gelernt hatten, die Rede. Durch das Epitheton *εὐλαβεῖς* = „gottesfürchtig", das im NT nur für Juden gilt (8,2. 22,12. Lk 2,25) und nicht gleichbedeutend ist mit dem die unbeschnittenen Anhänger der jüd. Religion bezeichnenden *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τ. θ.* (gegen Blaß; s. z. 10,2) wird der Aufenthalt der ausländischen Juden in Jer. motiviert.

**V. 6.** „Als aber dieses Geräusch entstand (nicht das wunderbare Reden V. 4, sondern das Getöse V. 2, das jetzt vom Hause der Jünger her erscholl), kam die Volksmenge zusammen und geriet in Bestürzung (zu *συγχύνειν* vgl. 9,22. I Mak 4,27. II Mak 10,30) weil jeder einzelne in seiner eigenen Sprache sie reden hörte." Die zusammenlaufende Menge bestand aus Leuten, die sich auf der Straße oder in den benachbarten Häusern befanden. Zu ihr gehörten teils die in V. 5 genannten Ausländer, teils palästinensische Juden (V. 9: *Ἰουδαίαν*); vgl. die Anrede V. 14. *διάλεκτος* bed. hier und V. 8 nicht „Dialekt" (Mey.), sondern „Sprache" (s. z. 1,19) wie *γλῶσσα* V. 11. Der Ausdruck ist gebraucht, weil *γλῶσσα* in V. 3 u. 4 in der Bedeutung „Zunge" gebraucht war. In V. 11 war es dann, nach dem zweimaligen Gebrauche von *διάλεκτος*, unmißverständlich, daß in derselben Wendung *γλῶσσα* „Sprache" bedeutete. **V. 7.** „Sind nicht, siehe, diese Redenden alle Galiläer?" Das eingeschobene *ἰδοὺ* macht lebhaft auf einen bemerkenswerten Umstand aufmerksam (vgl. Lk 13,16. 22,21). Die Einschiebung des *εἰσιν* zwischen *πάντες οὗτοι* und *οἱ λαλοῦντες* dient dann zur stärkeren Betonung des *πάντες* (B. Wß). Daß die Redenden alle Galiläer sind, steht in Kontrast dazu, daß

die Hörer aus den verschiedenen Ländern bei ihnen ihre Muttersprache vernehmen. Die Galiläer kommen hier nicht im Unterschiede von den Judäern in betracht, sondern als zu den Palästinensern gehörige Juden, die natürlicherweise die paläst. Landessprache reden müßten. Der Vf. der AG. denkt hier nicht nur an die Zwölfe (so B. Wß: der Bearbeiter im Widerspruch mit V. 1. 4), sondern setzt, gewiß im wesentlichen mit Recht, voraus, daß alle damals in Jer. versammelten Jünger Jesu frühere galiläische Anhänger Jesu waren. S. z. 1 15.

**V. 9–11.** Die Nennung der Völkerschaften (vgl. zu ihr Harnack III S. 65–69) ist wohl bedingt durch die Vorstellungen des Vf.s der AG. von der Verbreitung der jüd. Diaspora (vgl. über diese Schür. III 3 S. 2ff.). Die Aufzählung geht von *Πάρθοι* bis *Ῥωμαῖοι* im großen und ganzen von Ost nach West; bei der mittleren Region werden zuerst die nördlicheren kleinasiatischen, dann die südlicheren afrikanischen Länder genannt. Die Nichterwähnung von Hellas, bezw. von Macedonien und Achaja, ist um so auffallender, je größer die Bedeutung der hellenischen Sprache nicht nur für die damalige Kulturwelt im allgemeinen, sondern auch besonders für die jüd. Diaspora war und für das sich ausbreitende Christentum wurde. Als Vertreter der griech. Sprache können freilich auch die Bewohner Kleinasiens und Ägyptens gelten. **V. 9.** Die Namensform *Ἐλαμεῖται* findet sich auch Jes 21 2, statt der bei Polyb. und sonst gewöhnlichen *Ἐλυμαῖοι*. Elam, oder besser Aelam, ist eine am persischen Meer liegende Landschaft. Vgl. den Art. „Elam" in BL u. R.E 3. Mit: *οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν* ist der nicht geläufige Begriff *Μεσοποταμῖται* umschrieben (Wrede GGA 1895 S. 503f.). Über das Verhältnis dieses *κατοικεῖν* zu dem *κατοικεῖν εἰς Ἱερ.* s. z. V. 5. Zu *Ἰουδαίαν* s. den Exkurs hinter V. 13 unter I. *Ἀσία* ist das westliche Küstenland Kleinasiens. **V. 10.** „Die Gebiete des nach Kyrene hin gelegenen Libyens" sind Libya cyrenaica, Oberlibyen mit der Hauptstadt Kyrene, mit starker jüd. Bevölkerung. Vgl. I Mak 15 23. Jos. Ant. 14, 7, 2. 16, 6, 1; dazu Schür. III 3 S. 25f. Über die Synagoge der Kyrenäer in Jer. s. 6 9. Unter den *ἐπιδημοῦντες* (vgl. 17 21) *Ῥωμαῖοι* sind gewiß nicht verstanden nur vorübergehend in Jer. anwesende Römer im Unterschiede von den dort wohnhaft gewordenen (V. 5; so Mey., Krenkel, Jos. u. Lk. S. 155), auch nicht in Jer. eingewanderte Römer im Unterschiede von solchen geborenen Jerusalemiten, die als röm. Bürger den Titel *Ῥωμαῖοι* führen (Wiesel. S. 560, Overb., Harnack III S. 66), sondern „(in Rom) ansässige Römer", die also in latein. Sprache aufgewachsen sind, im Unterschiede von „Römern" d. h. röm. Bürgern (vgl. 16 37f. 22 25f.), die in andern Ländern wohnen (Sp. S. 33ff.). In Rom ansässig heißen sie trotz V. 5 in demselben Sinne, in welchem Andere *κατοικοῦντες τὴν Μεσοπ. κτέ.* heißen (V. 9): ihr früherer, heimatlicher Wohnort war Rom. Der Zusatz *Ἰουδαῖοί τε κ. προσήλυτοι* betrifft nicht mehr die geographische Herkunft und die Sprache, sondern das Verhältnis zur israelit. Nation und Religion: „geborene Juden sowie übergetretene". Dieser Zusatz wäre bedeutungslos bei der Voraussetzung, daß die Jünger wirkliche fremde Landessprachen geredet hätten. Denn die Ver-

treter der jüd. Landesſprache ſind ſchon genannt (V. 9) und die Proſelyten haben als ſolche keine beſondere Sprache. Aber er iſt nicht bedeutungslos bei der Vorausſetzung, daß die Jünger eine ganz neue wunderbare Sprache führten und daß den Hörern trotz ihres Verſtehens dieſer Sprache doch auch die wunderſame Art derſelben bewußt blieb. Nicht die geborenen Juden allein haben den Vorzug, dieſe neue Wunderſprache wie ihre Mutterſprache zu verſtehen; den Proſelyten geht's ebenſo. Weil die W. nicht hinter *Κρῆτες καὶ Ἄραβες* am Schluß der ganzen Völkerliſte ſtehen, faſſen Erasm., Grot., Felt., Zöckl., Blaß ſie als Appoſition nur zu *Ῥωμαῖοι* auf. Aber weshalb ſollten nur bei den röm. Juden die Proſelyten beſonders erwähnt ſein, deren es doch bei allen Diaſpora-Juden gab? Die Liſte iſt vielmehr mit den *Ῥωμαῖοι* als den Bewohnern der Welthauptſtadt (Harnack a. a. O.), wirkſam abgeſchloſſen, ſo daß nun die Appoſition zu allen Genannten folgt. **V. 11.** *Κρῆτες καὶ Ἄραβες* iſt Nachtrag, entweder von dem Vf. der AG. ſelbſt oder wahrſcheinlich von einem frühen Abſchreiber, der die Vertreter der jüd. Diaſpora aus dieſen beiden Gebieten vermißte. — Gegenſtand des wunderſamen Redens ſind: „die Großtaten Gottes". Zu *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* vgl. Dtn 11 2. Pſ 71 19. JSir 17 8. 18 4 u. ö.; und *μεγαλύνειν τ. θ.* 10 46. Gewiß richtete ſich der Lobpreis auf die herrliche Offenbarung Gottes in Jeſu Chr. und in ſeiner Auferweckung. Aber der Vf. hebt dies nicht beſonders hervor. S. d. Exkurs hinter V. 13 sub I gegen Schluß.

**V. 12.** „Alle erſtaunten und wußten ſich keinen Rat" (das Med. des lukan. *διαπορεῖν* nur hier). Sie fragten einander: „was will dies ſein?" d. h. was bedeutet oder bezweckt dieſer Vorgang? Statt *τί θέλει τοῦτο εἶναι* lieſt die Rec. nach ℵE uſw.: *τί (ἂν) θέλοι κτἑ.*, was in der oratio directa wie 17 18 als abhängig von einem gedachten: *οὐκ οἴδαμεν* zu erklären wäre. **V. 13.** Die „Anderen, Spottenden" ſind nicht andere als die V. 7–12 Berückſichtigten (Mey.), ſondern einige derſelben, die anſtatt der ratloſen Frage V. 12b vielmehr ein poſitives Urteil ausſprachen. Das *πάντες* V. 12 iſt alſo inſofern ungenau gebraucht, als die abweichende Äußerung Einzelner vorbehalten iſt. Nach Sp. S. 42f. können die Spötter nicht zu den *ἄνδρες εὐλαβεῖς* V. 5 gehört haben; auch nach B.-Wß bildeten ſie im Urbericht den Gegenſatz zu dieſen. Aber ſchließt die jüd. Frömmigkeit, die V. 5 als Motiv der Überſiedlung nach Jer. erwähnt war, den Spott über die noch nicht in ihrem Weſen erkannte Redeweiſe der Anhänger des für einen Pſeudo-Meſſias gehaltenen Jeſus aus? Zöckl. vergleicht mit Recht die Zweifler Mt 28 17. Die Verkennung des ekſtatiſchen Lobpreiſes Gottes hier gleicht der Verkennung des Gebetes der Hanna I Sam 1 12f. Da zu Pfingſten noch nicht Zeit für ungegorenen ſüßen Wein iſt, ſo iſt unter dem *γλεῦκος*, „Moſt", vielleicht das ſüße *κάροινον* gemeint, das ſeinen Namen von der leicht zum Taumel (*κάρος*) führenden Wirkung hat (Blaß).

In betreff des in V. 1–13 geſchilderten Pfingſtereigniſſes[1] ſind 2 Fragen

1. Aus der reichen Literatur iſt beſ. in betracht zu ziehen: Herder, v. d. Gabe d. Sprachen am erſten chr. Pfingſtf., Riga 1794. J. A. G. Meyer, de charism. τ. γλωσσ., Hann. 1797. Schultheß, de charism. Sp. S., Lips. 1818. Bleek StKr 1829

zu unterscheiden: I. Wie hat der Vf. der AG. den Vorgang gedacht, insbesondere das λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, das er als Wirkung des die Jünger erfüllenden Geistes hinstellt (V. 4) und dessen Eindruck auf andere Menschen er in V. 6–13 beschreibt? II. Wie ist über die Geschichtlichkeit des in der AG. erzählten Vorgangs zu urteilen?

I. Wie dachte der Vf. der AG. den Vorgang? In der Gegenwart gilt es fast allen Erklärern als ausgemacht, daß die altüberlieferte Vorstellung im Rechte ist, in unserer Erzählung werde ein Reden der Jünger in verschiedenen wirklich existierenden, aber den Jüngern bisher unbekannten Sprachen, also ein „Sprachenwunder", ein „philologisches Wunder" (Hltzm.), geschildert. Man übersetzt dann das λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις V. 4 mit „reden in anderen Sprachen", indem man den Begriff γλῶσσα ebenso auffaßt, wie er offenbar in V. 11 gebraucht ist, = διάλεκτος V. 6 u. 8. Die Ausführung V. 6–11 soll diese Auffassung bezeugen. Dazu kommt, daß man in der eigentümlichen Bedeutsamkeit eines Sprachenwunders am Pfingstfeste eine Bestätigung für das Gemeintsein eines solchen findet, sei es nun, daß man die einfache Geschichtlichkeit des beschriebenen Ereignisses, sei es, daß man eine mehr oder weniger freie Ausgestaltung der Geschichte durch unseren Vf. annimmt. Nach der späteren jüd. Tradition war das Pfingstfest das Fest der Erinnerung an die sinaitische Gesetzgebung. Bei dieser war nach der schon bei Philo de decal. § 9 u. 11, de septen. § 22 vorliegenden jüd. Tradition das offenbarte göttliche Gesetz allen Nationen der Welt in wunderbarer Weise in ihrer Muttersprache vernehmlich geworden (vgl. die rabbin. Stellen bei Sp. S. 27f.). Wie bedeutsam war es also (bez. mußte es dem Vf. der AG. erscheinen), daß bei dem ersten christl. Pfingstfeste, wo es sich um das erste öffentliche Hervortreten der apostol. Verkündigung des Christentums handelte, durch ein analoges Sprachenwunder die universale Bestimmung des christl. Evangeliums für alle Völker hervorgehoben wurde (vgl. Gfrörer, II, 1, S. 387ff., Schneckenb. S. 202ff., Baumg., Overb., Hltzm., Sp. u. A.).

Gegen diese Deutung auf ein Sprachenwunder erheben sich aber gewichtige, in der Darstellung der AG. selbst begründete Bedenken. 1) In V. 6–11 wird keineswegs die Vorstellung dargeboten, daß von den Begeisterten der eine in der einen, der andere in einer anderen Sprache geredet hätte und daß ebenso von den Hinzukommenden der einzelne immer nur bei je einem oder etwa bei einigen der Redenden seine Muttersprache, bei den übrigen aber, d. h. bei der Majorität der Redenden, ein unverständliches Sprachengewirr vernommen hätte. Vielmehr heißt es ganz allgemein, daß von den Hinzukommenden jeder sie in seiner eigenen Sprache hörte. Dies ist ein einfacher, verständlicher Ausdruck nur für die Vorstellung, daß jeder der Hinzukommenden das

---

S. 1ff., 1830 S. 45ff. Baur ZTh 1830, 2 S. 75ff. StKr 1838 S. 618ff. Dav. Schulz, die Geistesgaben der erst. Christ., Bresl. 1836. Zinsler, de charism. τ. γλ. λαλ. 1847. Englmann, v. d. Charismen, Regensb. 1848. Roßteuscher, Gabe d. Sprachen, Marb. 1850. Frohschammer, v. d. Charismen, Landsh. 1850. Hilgf., d. Glossolalie in d. alt. K., Lpz. 1850. Maier, d. Glossol. d. ap. Z. 1855. Svenson ZlTh 1859 S. 1ff. v. Hengel, de gave der talen, Leid. 1864. Heinrici, I Kor. 1880, S. 376ff. Holsten, Ev. d. Paul. I, 1, 1880 S. 479ff. Schmiedel im Hand-Komm. II Exkurs nach I Kor. 14. Gloël, d. h. Geist in d. Heilsverk. d. Paul., 1888, S. 337ff. Gunkel, d. Wirkungen d. h. Geistes, 1888, S. 20ff. Cremer, bibl.-th. Wörterb. zu γλῶσσα. Moser DEBl 1889 S. 671ff. Benschlag ebendas. S. 683ff. Evers ebendas. 1890 S. 35ff. Benschlag ebendas. 1895 S. 455ff. Hadorn (in „Aus Schrift u. Geschichte", Theol. Abhandlungen, C. v. Orelli gewidm.) 1898 S. 300ff. Weinel, d. Wirkungen d. Geistes u. der Geister im nachapost. Zeitalter, 1899, S. 72ff. und Bibl. Theol. d. NT 1911 S. 218ff. Dawson Walker, The gift of tongues, 1906, p. 1–80. Knopf in: Schriften d. NT, herausg. v. J. Wß, Exkurs nach AG 2 13. Bousset ebendas. Exkurs nach I Kor 12 11. Feine, Art. „Zungenreden" in R.E 3. J. Weiß, I Kor. (in Meyers Komm.), Exkurs nach I Kor 14 26. P. Volz, d. Geist Gottes u. die verwandten Erscheinungen im AT u. im anschließenden Judentum, 1910. E. Lombard, de la Glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires, 1910. Eddison Mosiman, d. Zungenreden geschichtl. u. psychologisch untersucht, 1911. Vgl. auch P. Drews in ChrW 1908, Nr. 11 S. 271ff. und die dort angeführte Literatur über moderne Erscheinungen der Glossolalie.

Geredete bei allen Redenden wie seine Muttersprache verstand. Diese Vorstellung ist aber nicht vereinbar mit der anderen, daß die Versammelten in vielen verschiedenen fremden Landessprachen geredet hätten. 2) In V. 9 wird zwischen den übrigen Völkernamen Judäa erwähnt. Wenn es sich um ein Reden in verschiedenen Landessprachen gehandelt hätte, so hätten diejenigen der Begeisterten, die noch in der Landessprache Judäas, d. i. in ihrer gewöhnlichen Muttersprache redeten, an der neuen, wunderbaren Sprachengabe nicht teilgehabt und ihr Reden hätte auch den hinzukommenden Judäern nicht irgendwie auffallend erscheinen können. 3) In V. 13 wird erzählt, einige der Hinzukommenden hätten das gehörte wunderbare Reden für eine Äußerung der Trunkenheit gehalten. Ein Reden in fremden Landessprachen wird man so nur dann beurteilen, wenn man entweder selbst jene fremden Sprachen nicht versteht und deshalb das Reden irrtümlich für ein Reden eben nicht in fremden Sprachen, sondern in sinnlosen Lauten hält, oder wenn man annimmt, daß der Redende die ihm zwar bekannte, aber gewöhnlich nicht von ihm gebrauchte fremde Sprache jetzt infolge seiner Trunkenheit gebraucht. Aber diese beiden Voraussetzungen passen nicht zu unserer Erzählung, wo die Hinzukommenden einerseits das Gehörte richtig verstehen und andrerseits wissen, daß den Redenden als Galiläern die fremden Sprachen nicht vorher bekannt waren (V. 7). Das Vermögen aber, in einer fremden Landessprache zu reden, die man vorher noch nicht kannte, wird niemand für eine Folge von Trunkenheit ausgeben. 4) Noch zweimal später wird in der AG. ein *λαλεῖν γλώσσαις* erwähnt: 10 46. 19 6, und zwar wird ausdrücklich die Gleichheit des Vorganges 10 46 mit dem Pfingstvorgange betont (10 47. 11 15. 17). In diesen späteren Fällen aber hätte ein Reden in fremden Landessprachen den Umständen nach keinen Sinn und Zweck gehabt und wird auch durch keine Andeutung der Schein erweckt, als sei ein solches Sprachenwunder gemeint. Man wird hier vielmehr unmittelbar auf die Vorstellung hingeführt, daß eine solche Art der Glossolalie gemeint sei, wie sie Paul. I Kor 14 bespricht. Diese war aber kein Reden in fremden Landessprachen.

Wenn man trotz dieser Bedenken an dem Axiome, daß der Vf. der AG. ein philologisches Sprachenwunder gemeint habe, festhalten will, so muß man zu den Hülfsmitteln der Konjektur und der Quellenscheidung greifen. Durch Konjektur beseitigt man das *Ἰουδαίαν* in V. 9. Schon Tertull. adv. iud. 7 las Armeniam, Hieron.: Syriam (vgl. Blaß); Andere schlagen *Ἰδουμαίαν* (Sp.), oder *Ἰνδίαν*, oder *Βιθυνίαν* usw. vor (s. Clemen StKr 1895 S. 318 Anm.). Hilgf. ZwTh 1895 S. 94 f. hält es unter Berufung auf Mk 1 5. Joh 3 22 für möglich, *Ἰουδαίαν* als adjektivisch zu *Μεσοποταμίαν* gehörig zu fassen. Harnack III S. 65 f. ist für Streichung des „sinnlosen" *Ἰουδ.*, wenngleich er hinzufügen muß, daß es keine befriedigende Erklärung für die Einschiebung gibt. v. Dobschütz ZwTh 1902 S. 407 ff. warnt mit Recht vor solcher Streichung, indem er auf talmudische Aufzählungen von Völkerschaften hinweist, wo ebenfalls die Juden zwischen anderen Völkerschaften mitten inne stehen. In Wirklichkeit ist das *Ἰουδαίαν* ein Protest gegen die Richtigkeit jener Voraussetzung, daß der Vf. der AG. ein philologisches Sprachenwunder beschreiben wollte. Alle übrigen Gegengründe gegen diese Voraussetzung pflegt man durch die Annahme zum Schweigen zu bringen, daß infolge der Verwertung einer mißverstandenen älteren Überlieferung durch den jüngeren Vf. der AG. verschiedenartige, nicht zu einander passende Elemente und Auffassungen in unserer Erzählung verbunden sind. Teils begnügt man sich mit der allgemeinen Behauptung eines Aufeinandergesetztseins der Vorstellung von dem Sprachenwunder auf die ältere Vorstellung von einer Glossolalie nach Analogie von I Kor 14 (so Hltzm. ZwTh 1885 S. 428; v. Dobschütz, Probleme d. apost. Zeitalters 1904, S. 20 f.; Harnack III S. 182 f.), teils meint man noch genauer die aus einer oder mehreren Quellen stammenden Stücke von den Zutaten des Redaktors unterscheiden zu können (so B. Wß, Evers a. a. O., Feine S. 166 ff., Sp. S. 22 ff., J. Wß StKr 1893 S. 487 f., Absicht der AG. S. 5 f., Jgst S. 27 ff., Clemen StKr 1895 S. 316 ff.; Paulus I S. 178; Weinel, Bibl. Theol. d. NT S. 219)[1]. Gewiß, störende Unebenheiten in einer Dar-

1. Sp. nimmt die Zusammenarbeitung eines Berichtes aus der Quelle A mit

stellung können wichtige Indizien dafür sein, daß verschiedene Hände an dieser Darstellung gearbeitet haben. Aber es ist doch die Frage, ob wirklich in unserer Pfingstgeschichte solche Unebenheiten anzuerkennen sind, oder ob nicht vielmehr jenes an der Erzählung nicht durchführbare Axiom, daß der Vf. ein wunderbares Reden in verschiedenen Landessprachen habe schildern wollen, aufgegeben werden muß.

Kann denn *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* V. 4 nur bed.: „reden in anderen Sprachen"? Das W. *γλῶσσαι* kann nach wohlbezeugtem griech. Sprachgebrauch (vgl. Bleek a. a. O. S. 33ff.) ungewöhnliche, altertümliche, poetische, dialektische Ausdrücke bezeichnen. Diese Bedeutung hat insbesondere Bleek auf den neut. Begriff *γλώσσαις λαλεῖν* anzuwenden gesucht (vgl. auch J. A. G. Meyer, v. Hengel, Heinrici). Aber die Auffassung des Vf.s der AG. wird bei Annahme dieser Bedeutung nicht getroffen. Die besondere Ausführung des Umstandes, daß Hinzukommende aus den verschiedenen Ländern ihre eigene Muttersprache zu vernehmen behaupten, hat doch nur dann rechten Sinn, wenn es sich um eine Erscheinung handelt, deren auffallende Art besonders von den Vertretern vieler verschiedener Landessprachen bemerkt und bezeugt werden mußte, nicht aber um eine Erscheinung, deren Absonderlichkeit sich nur im Vergleich mit der normalen jüd. Sprachweise herausstellte und am stärksten gerade von den palästinensischen Juden empfunden werden mußte.

Es ergibt sich aber auch noch ein anderer Sinn für das *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* V. 4, wenn man beachtet, daß nach der Auffassung des Vf.s der Vorgang V. 4 insofern in engem Zusammenhang mit dem Phänomen V. 3 steht, als die feuerähnlichen Zungen, die sich auf die einzelnen Jünger niederlassen, dieselben „anderen Zungen" sind, mit denen sie dann zu sprechen anfangen. Für den Begriff *γλῶσσαι* V. 4 ist dieselbe Bedeutung „Zungen" festzuhalten, die das Wort V. 3 hat. Freilich kommen in V. 3 wie in V. 4 die Zungen nur in betracht als Organe der Sprache. Aber wenn *γλῶσσα* direkt in der Bedeutung „Sprache" gedacht ist, so muß der Plur. *ἕτεραι γλῶσσαι* von mehreren fremden Sprachen verstanden werden. Wenn aber *γλῶσσα* „Zunge" bedeutet, so bezeichnet der Plur. die vielen neuen Zungen der Jünger, welche Organe für eine und dieselbe Sprache sein können. Und dies war die Meinung unseres Vf.s: vermöge der neuen wunderbaren Sprachorgane, die sie nach V. 3 empfingen, redeten die Versammelten eine neue Sprache. Wie diese von ihrer eigenen gewöhnlichen Sprache verschieden war, so war sie auch nicht etwa irgend eine andere Landessprache, sondern eine ganz wunderbare, durch den Gottesgeist eingegebene Sprache. Ihr haftete die wunderbare Eigenschaft an, daß alle Hörer, woher sie auch stammten, sie unmittelbar verstanden, und zwar so, daß sie ihre eigenste, vertraute Muttersprache zu hören glaubten. Es ist beachtenswert, wie sorgfältig der Vf. in V. 6. 8. 11 seinen Ausdruck wählt, um diese wunderbare Eigenschaft der neuen Sprache

---

einem aus der Quelle B an. Aus A stammt V. 4 u. 12f. Hier war im Anschluß an die Apostelwahl (s. d. Anm. zu V. 1) nur das erste Ausbrechen der Glossolalie (im paulin. Sinne) berichtet. Daran schloß sich die Rede des Petrus V. 14ff. Aus B stammt V. 1b–3a. 5 (exkl. *κατοικ. Ἰουδ.*). 6 (hier am Schlusse statt *λαλ. αὐτ.* aus V. 11: *τ. μεγ. τ. θ.*). 9. 10 u. 43. Hier war ein Wunder nach Analogie der jüd. Vorstellung von dem sinait. Gesetzgebungsereignis berichtet: eine Gottesstimme, die aber nicht etwa durch Reden der Jünger vermittelt ist, ergeht an Angehörige aller Weltvölker, und zwar so, daß jeder sie in seiner Muttersprache hört. Der diese beiden Berichte verbindende Red. hat V. 3b u. 7f. hinzugetan und erst die Vorstellung von dem Reden der Jünger in den fremden Sprachen hineingebracht. — Auch nach Jgst sind zweierlei Quellenstücke verbunden: V. 1. 2a. 3. 5–11 sind ein Parallelbericht zu V. 4 u. 12f.; Zusätze des Red. sind: V. 2b, *ἑτέραις* V. 4, *κατοικ. Ἰουδ* V. 5 u. *Ἰουδ. τε κ. προσήλ.* V. 10. — B. Wß, Evers, Feine, J. Wß, Clemen, Schwartz NGW, 1907, S. 279, Knopf stimmen darin überein, daß sie die Bearbeitung nur eines einzigen älteren Berichtes annehmen und dem Bearbeiter alles auf das Sprachenwunder Bezügliche, d. h. im wesentlichen V. 5–11 (nach B. Wß V. 6–11), zuschieben. — Auch Hilgf. ZwTh 1895 S. 91ff., Acta p. 260s. nimmt an, daß unserer Erzählung ein älteres Quellenstück zugrunde liegt; er sieht Zusätze des Red. aber nur in den unbequemen W. *κατοικ.* V. 5, *Ἰουδ.* V. 9, *κ. οἱ ἐπιδημ.* — *προσήλ.* V. 10.

deutlich zu kennzeichnen und andrerseits doch den Unterschied der gesprochenen Sprache von den vermeintlich gehörten Sprachen vorzubehalten. Er sagt nie einfach, daß die Begeisterten den διάλεκτος der Parther usw. sprachen, sondern braucht immer die umständlichere, nur den subjektiven Eindruck bezeichnende Formel, daß die Hinzukommenden ihre eigenen Sprachen von den Jüngern sprechen hörten. So wenig diese Ausdrucksweise für sich allein entscheidend sein könnte, so bedeutsam ist sie, wo sie zu anderen Indizien über die Auffassung des Vf.s hinzutritt. Seine Meinung ist nun aber auch nicht etwa, daß nur ein Hörwunder geschah (vgl. Gregor. Naz. orat. 41, 15). Ein solches würde dann vorliegen, wenn die Redenden ihre gewöhnliche Sprache gebraucht, die zuhörenden Fremden aber ihre verschiedenen Muttersprachen vernommen hätten. Vielmehr geschah nach unserem Vf. ein eigentliches Sprachwunder, sofern die Begeisterten wirklich eine wunderbare neue Sprache, nur eben eine allen Menschen unmittelbar verständliche, redeten. Vgl. Schneckenb. Beitr. S. 84 und Overb., welche beide aber die Vorstellung von einem Hörwunder in den Vordergrund stellen; ferner Svenson und Hilgf. ZwTh 1895 S. 93 u. 100.

Bei diesem Sinne unserer Erzählung fallen alle die Schwierigkeiten hin, welche sich gegen die Vorstellung von einem Sprachenwunder erheben. Begreiflich wird, 1) daß nach V. 6. 8. 11 alle Hinzukommenden ganz im allgemeinen bei den Redenden ihre Muttersprache vernehmen. Jeder versteht das wunderbare Reden aller dieser Begeisterten. Unser Vf. meinte ohne Zweifel, daß jedweder Fremde auch aus beliebigen nichtgenannten Ländern damals die gleiche Erfahrung gemacht haben würde. Begreiflich wird 2) die Erwähnung von Judäa in V. 9. Denn für die Judäer war jene wunderbare Sprache gerade ebenso neu und fremdartig und deshalb auch ihre Verständlichkeit ebenso auffallend wie für die Ausländer. Begreiflich wird 3) die übelwollende Beurteilung V. 13, in der sich ausdrückt, daß die Hörer, obwohl sie ihre Muttersprache zu hören erklären, doch ein Bewußtsein davon haben, daß nicht ihre wirkliche Muttersprache gesprochen wird, sondern eine aus Ekstase hervorgehende neue Sprache, die ihnen nur ebenso verständlich ist wie ihre Muttersprache. Begreiflich wird 4) die Hervorhebung der Gleichartigkeit der späteren Erscheinungen der Glossolalie mit dem Pfingstvorgange durch den Vf. der AG. Denn ein ebensolches Reden in der einen neuen wunderbaren Geistessprache konnte er auch in den Fällen 10,46. 19,6 annehmen.

Bei diesem Sinne unserer Erzählung tritt die Analogie derselben mit dem in der philonisch-jüd. Tradition berichteten sinaitischen Gesetzgebungswunder durchaus nicht weniger hervor, als wenn man ein Sprechen der Jünger in den verschiedenen Landessprachen erzählt findet. Die eine wunderbare Gottesstimme, die hier aus den Jüngern sprach, wie nach Philo am Sinai aus der Feuererscheinung in der Luft, wurde allen Hörenden der verschiedenen Sprachen unmittelbar verständlich. Aber freilich scheint mir diese Analogie doch nur eine tatsächliche, nicht aber eine dem Vf. der AG. bewußte und von ihm beabsichtigte zu sein. Denn er gibt nicht die geringste Hindeutung auf sie. Als Inhalt der glossolalischen Rede wird in V. 11 nicht eine an die Hörer gerichtete Verkündigung der neuen Gottesoffenbarung, sondern ein an Gott gerichtetes Preisen seiner Großtaten hingestellt. Auch die folgende, die wunderbare Spracherscheinung beurteilende Petrus-Rede nimmt nicht bezug auf jene Analogie. Man kann nicht einwenden, diese Rede stamme eben aus einer Quelle, die von einem Wunder nach Analogie des sinaitischen nichts gewußt habe. Denn wenn der Vf. der AG. in V. 1–13 seinen Quellenbericht nach Analogie jenes sinaitischen Gesetzgebungswunders umgestaltet hätte, so hätte er sich wohl auch nicht gescheut, seine Vorstellung von dieser Analogie in die Rede V. 14ff. irgendwie einzufügen, wozu hinter V. 21 der passendste Platz war. Man darf m. Er. nur an die Möglichkeit denken, daß bei der mündlichen Überlieferung der Pfingstgeschichte der Gedanke an jenes Sinai-Ereignis, wie es in der jüd. Tradition vorgestellt wurde, als aus- und umgestaltender Faktor mitgewirkt hatte, bevor unser Vf. diese Überlieferung schriftlich fixierte.

Ebenso ist über die symbolische Bedeutsamkeit des in der AG. erzählten Ereignisses zu urteilen. Ist sie bei unserer Auffassung des Berichtes geringer als dann,

wenn ein philologisches Wunder erzählt wäre? Die Sprache des christl. Evangeliums ist eine einzige, einheitliche; aber sie ist keine natürliche Menschensprache, sondern eine offenbarte Gottessprache; und doch ist sie den Menschen aller Sprachen verständlich wie ihre Muttersprache! Aber diese schönen Gedanken deutet unser Vf. nicht an. Der Prediger mag sie bei seiner Verwertung der Geschichte in dieselbe hineinlegen; der Exeget darf sie nicht als zu dem vom Vf. beabsichtigten Sinn gehörig hinstellen.

II. Wie verhält es sich mit der Geschichtlichkeit des erzählten Vorganges? Veraltet ist die rationalistische Erklärung, daß die redenden Jünger aus verschiedenen Ländern stammten und die ihnen bekannten fremden Sprachen gebrauchten (Schultheß u. A.). In Übereinstimmung mit den meisten neueren Auslegern ist anzunehmen, daß es sich um eine Glossolalie derselben Art gehandelt hat, wie sie nach I Kor 12 u. 14 in der Christengemeinde Korinths eine so große Rolle spielte. Paul. charakterisiert diese Glossolalie folgendermaßen: 1) sie ist eine charismatische Wirkung des Gottesgeistes und als solche dem *προφητεύειν* koordiniert (12 10. 14 2ff.); 2) ihr Inhalt ist Gebetsrede (14 14ff.); 3) bei ihr ist der *νοῦς* d. i. das Urteilsvermögen untätig, sie ist also Ausdruck einer bloß gefühlsmäßigen Intuition, die nicht in den Formen bestimmter Begriffe und Urteile aufgefaßt wird (14 14. 19); 4) ebendeswegen ist sie für andere Menschen unverständlich, solange ihr Inhalt nicht mittelst der besonderen Gabe der Interpretation zugänglich gemacht wird (14 2—19); 5) auf Fremde macht sie den Eindruck der Raserei (14 23). Von diesen Merkmalen finden sich das erste, zweite und letzte auch bei der in der AG. berichteten Erscheinung. Hinsichtlich des dritten läßt sich kein Widerspruch behaupten, weil in der AG. nicht von dem Verhältnis der neuen Begabung zu den gewöhnlichen psychischen Funktionen der Redenden, sondern nur von ihrem Eindruck auf die Hörenden gesprochen wird. Hinsichtlich des vierten aber besteht ein Gegensatz, der um so mehr in die Augen fällt, als sich die Erörterung I Kor 14 gerade um das Merkmal der Unverständlichkeit für Andere dreht, während in der AG. umgekehrt die allgemeine Verständlichkeit der Hauptpunkt der Erzählung ist[1]. Hier ist nun gewiß die Darstellung des Paulus geschichtlich richtiger als die der AG. an u. St. Doch wird nicht erst der Vf. der AG., sondern schon vor ihm die mündliche Überlieferung den unhistorischen Zug, daß das in der wunderbaren Sprache Geredete ohne weiteres allen verständlich gewesen sei, in die Geschichte eingetragen haben. Wenn ursprünglich erzählt war, die hinzukommenden Juden hätten alle gemerkt, daß das wundersame Reden der Jünger ein Preisen Gottes sein sollte, — und eine Verständlichkeit dieses allgemeinen Sinnes der glossolalischen Gebetsrede wird auch durch I Kor 14 16f. nicht ausgeschlossen, — so konnte dies sehr leicht von der Überlieferung dahin erweitert werden, daß der Inhalt der Rede auch im einzelnen in wunderbarer Weise verständlich gewesen sei. Dann wurde dieses Wunder dadurch, daß man es nicht nur vor palästinensischen, sondern auch vor allen möglichen fremdsprachigen Juden mit demselben Effekte sich vollziehen ließ, nicht vergrößert, sondern nur verdeutlicht. Zugleich wurde aber doch von der Überlieferung die Erinnerung daran festgehalten, daß

1. Eine verschiedene Erklärung der ganzen Erscheinung zeigt sich darin, daß sie bei Paul. als *λαλεῖν γλώσσῃ* oder *ἐν γλώσσῃ* oder *γλώσσαις*, in der AG. aber als *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* bezeichnet wird. Jene paulin. Bezeichnung hat gewiß darin ihren Grund, daß man das Eigentümliche der Erscheinung in der bloßen Betätigung der Zunge, des Sprachorganes, ohne Mitbetätigung des *νοῦς* d. i. des Denk- und Urteilsvermögens, welches sonst die Sprache beherrscht, fand (I Kor 14 14f.; vgl. Holsten, Evang. d. Paul. I, 1 S. 485ff., Jgst S. 28 Anm.). Diese eigentümliche Alleinbetätigung der Zunge oder des Sprechens erklärte man sich aus der Wirksamkeit des göttlichen Geistes, welcher die natürlichen Organe des Menschen so wunderbar in Bewegung zu setzen vermochte; gewiß aber dachte man nicht an eine wunderbare Veränderung dieser natürlichen Sprachorgane. In der Schilderung der AG. dagegen ist die Erscheinung daraus erklärt, daß die versammelten Jünger wunderbare neue Zungen erhalten hätten, mittelst deren nun der sie erfüllende Geist sie habe sprechen lassen. Deshalb heißt es hier: *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* (vgl. Mk 16 17: *γλώσσαις λαλεῖν καιναῖς*). Die paul. Ausdrucksweise ist sicher die ursprünglichere; sie ist auch vom Vf. der AG. in 10 46 u. 19 6 aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche aufgenommen.

die seltsame Art der Gebetsrede auf einige Zuhörer den Eindruck der Trunkenheit gemacht habe.

Wegen der unhistorischen Ausschmückung die Geschichtlichkeit des Kerns der Erzählung dahingestellt sein zu lassen (Br., neut. Theol. S. 322ff., Zell. S. 104ff., Overb S. 36), halte ich nicht für berechtigt. Vgl. auch Weizs. S. 42f. Es ist durchaus begreiflich, daß sich die große und offenbar schnell verlaufene innere Entwicklung, welche die Anhänger Jesu ganz bald nach seinem Kreuzestode durchmachten: der Umschwung von tiefster Niedergeschlagenheit über den Verbrechertod ihres Meisters und den anscheinenden Untergang seiner Sache zur freudigen Gewißheit seines Lebens in messianischer Herrlichkeit und zum eigenen mutigen Eintreten für seine Sache, – daß sich diese Entwicklung unter einer gewaltigen psychischen Spannung vollzog, die sich wie in Visionen, so auch in ekstatischen Reden auslöste. Eben diese wunderbaren Äußerungen aber erschienen ihnen als bedeutsame Wirkungen Gottes, die sie erlebten, als Anzeichen der verwirklichten messianischen Heilszeit, als Erweisungen eines neuen Vermögens, das Gott um des Messias Jesus willen in sie legte, als Triebkraft zur Ausführung ihrer großen neuen Aufgabe.

Die Vermutung von Weiße, ev. Gesch. II S. 417ff., Pfleid. S. 553, v. Dobschütz, Ostern u. Pfingsten, 1903, S. 31ff., daß der geschichtliche Kern mit der Erscheinung vor 500 Brüdern I Kor 15 6 identisch gewesen sei, ist unerweisbar. Ein unserer Erzählung im Hauptthema paralleler, aber freilich in der Ausführung ganz von ihm abweichender Bericht über die Verleihung des h. Geistes an die Jünger Jesu nach seiner Auferstehung liegt vor in Joh 20 21–23 (vgl. Volz a. a. O. S. 199).

Nach Harnack III S. 142ff. ist unsere Erzählung eine Dublette zu der Erzählung 4 31 von der Geistesausgießung über die versammelten Jünger nach der Rückkehr des Petrus und Joh. aus ihrer Haft (4 1–23). In der schriftlichen Quelle, aus der der Bericht 3 1–5 16 stamme, sei in der Geistesausgießung 4 31 das „wirkliche geschichtliche Pfingsten" erzählt gewesen. In unserm Berichte K. 2 trete die Geistesausgießung unmotiviert ein, während sie innerhalb des Berichtes K. 4 motiviert sei. Allein für die Auffassung des Vf.s der AG. war der Vorgang 21ff. vorbereitet durch die Verheißung des Auferstandenen 1 4. 8, auf deren Erfüllung die Jünger in Jerusalem warteten. Und in Wirklichkeit lag in der ganzen mit den Erscheinungen des Auferstandenen zusammenhängenden inneren Entwicklung der Jünger nach dem Tode Jesu die zureichende psychologische Begründung für dieses neue Erlebnis ihres Erfülltwerdens mit dem „Geiste". Geschichtlich ist es viel wahrscheinlicher, daß das mutige Auftreten der Zwölfe vor der Öffentlichkeit im Namen Jesu erst die Folge einer zuerst bei ihrem intimen Zusammensein unter einander erfahrenen ekstatischen Geistesbegabung war, als daß diese Geistesbegabung ihrem mutigen Auftreten im Namen Jesu erst gefolgt wäre. Der Vf. der AG. hat – gewiß mit Recht – angenommen, daß sich das vom Geiste eingegebene ekstatische Reden im Jüngerkreise oft wiederholt hat. In 4 31 schildert er eine solche Wiederholung. Keine Spur weist an dieser Stelle darauf hin, daß der Vorgang eigentlich als erstmaliger in seiner Art gedacht war. In derselben Erzählung ist schon vorher in 4 8 die Erfüllung des Petrus mit heiligem Geiste bezeichnet.

**V. 14–36.** Pfingstrede Petri[1]. Petrus führt zuerst aus, daß das verwunderliche Reden seiner Genossen die Erfüllung eines auf die messian. Zeit bezüg-

1. Vgl. A. Köhler ZlTh 1870 S. 409ff. – Diese Rede nebst dem Abschlusse V. 37–41 oder 42 wird von B. Wß und Anderen, welche für die ersten Kapp. der AG. eine judenchristl. Quelle annehmen, aus dieser hergeleitet. Sp. S. 44ff. rechnet sie zur Quelle A, d. h. betrachtet sie als Fortsetzung von V. 4 u. 12. Jgst S. 35f. erklärt sehr willkürlich V. 24–31 u. 34f. für Einschiebsel, die aber nicht vom Red., sondern aus der zweiten Quelle stammen. Nach Schwartz NGW 1907 S. 279 ist die Rede „aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt", „das Werk einer, vielleicht mehrerer Redaktionen"; V. 15–21 gehört zu ihrem ältesten Bestand. Nach Harnack III S. 142ff. stammt diese Rede aus derselben, im großen und ganzen „wertlosen" (S. 152) Überlieferung, nach welcher der Vf. der AG. den Bericht 2 1–13 und nachher die Stücke 2 37–47 und 5 17–42 gegeben hat.

lichen Prophetenwortes ist (V. 14–21), dann daß der von den Juden gekreuzigte Jesus der Messias ist, der diese Erfüllung der Weisſagung bewirkt hat und ſich dadurch als Messias beglaubigt (V. 22–36).

**V. 14.** Petrus, „auftretend" (*σταθείς* wie 5 20 u. ö., in Rednerſtellung) zuſammen mit den Elf, redet als Vertreter derſelben. Sein begeiſtertes Reden (*ἀπεφθέγξατο*, ſ. z. V. 4) iſt nun aber nicht mehr als gloſſolaliſches gedacht. In ſeiner Anrede ſind wahrſcheinlich unter den *Ἰουδαῖοι* die in Paläſtina einheimiſchen Juden, unter den *κατοικοῦντες Ἱερ.* die in Jer. wohnhaften ausländiſchen (V. 5) verſtanden, obgleich jede der beiden Bezeichnungen an ſich beide Kategorieen umfaſſen könnte. Die Aufforderung: „laſſet dieſes (das Folgende) in eure Ohren gehen" (*ἐνωτίζεσθαι* der klaſſ. Gräcität fremd, aber häufig bei d. LXX, z. B. Job 32 11. Pſ 5 2. Jo 1 2) wird in **V. 15** begründet durch den Hinweis darauf, daß das wunderſame Reden „dieſer", d. i. der verſammelten Anhänger Jeſu, nicht auf Trunkenheit beruhen kann, ſondern daß es mit ihm eine ſehr bedeutſame andere Bewandnis hat. Petr. ſpricht von den Begeiſterten wie von Dritten, als ihr Anwalt. Was von ihnen gilt, gilt aber natürlich zugleich von ihm ſelbſt, der ebenſo gloſſolaliſch geredet hat. Die „dritte Stunde des Tages" iſt 9 Uhr früh. Daß dieſe Stunde eine der ſtändigen jüdiſchen Gebetszeiten ſei (Mey.), iſt nicht richtig; ſ. Schür. II[3] S. 293.

**V. 16–21.** Der wunderbare Vorgang (*τοῦτο*) iſt vielmehr eine Erfüllung von Jo 3 1–5. Dieſe St. wird frei nach LXX angeführt[1]. **V. 17.** Für das *μετὰ ταῦτα* der LXX wird *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* eingeſetzt nach Jeſ 2 2. Mch 4 1, im Sinne des Petr. die der nahen Paruſie Chriſti unmittelbar vorangehende Zeit. Vgl. II Tim 3 1. Jak 5 3, auch Hbr 1 1. Das Bild des Ausgießens (*ἐκχεῶ* helleniſt. Futurform; vgl. Win.-Schmied. § 13, 5. Blaß, Gr. § 18, 2) iſt bei Joel durch die vorangehende Verheißung fruchtbaren Regens veranlaßt, 2 23ff. Die vom hebr. Texte abweichende partitive Ausdrucksweiſe der LXX: „von meinem Geiſte" iſt wohl der Reflexion entſprungen, daß der Geiſt Gottes, als Ganzheit gedacht, bei Gott bleibt und die Menſchen nur etwas von ihm erlangen. „Alles Fleiſch" bed. alle Menſchen, mit dem Nebenbegriffe der geſchöpflichen Schwäche gegenüber Gott und ſeinem Geiſte. Die Univerſalität der Geiſtesmitteilung wird betont im Gegenſatze nicht zur Beſchränkung auf das Volk Isr., ſondern zur Beſchränkung auf einzelne Propheten und Bevorzugte. Vgl. Jeſ 54 13. Ez 36 26f. Die in der Joel-Stelle aufgeführten ſpeziellen Äußerungen der Geiſtesbegabung: prophetiſches Reden, Viſionen, Traumgeſichte, ſind andere als die Gloſſolalie bei den Jüngern. Gleichwohl konnte das Prophetenwort im ganzen als in dem durch

1. Bei D hat das Zitat etwas andere Form. In V. 17 ſteht ſtatt der beiden erſten *ὑμῶν*: *αὐτῶν*; die beiden weiteren *ὑμῶν* fehlen. In V. 18 fehlen die W. *ἐν τ. ἡμέραις ἐκείναις* u. *καὶ προφητεύσ.*, in V. 19 *αἷμα* bis *καπνοῦ*. Am Schluſſe von V. 20 fehlt *καὶ ἐπιφανῆ*, und zwar auch bei ℵ. Die Vermutung liegt nahe, daß der *α*-Text auf Konformation mit LXX beruht und daß das *καὶ προφητ.* V. 18, welches weder bei LXX noch im hebr. Text ſteht, aus V. 17 interpoliert iſt (Blaß). Aber wäre nicht zu erwarten, daß dann die Konformierung mit LXX ganz durchgeführt wäre? Wahrſcheinlich iſt nur das *καὶ ἐπιφανῆ* V. 20 Zuſatz zum urſprüngl. Texte nach LXX. T. hat es geſtrichen; W.-H. u. B. Wß haben es nach B uſw. beibehalten.

den göttlichen Geist bewirkten wunderbaren Reden der Jünger erfüllt gelten. Die Verteilung der verschiedenen pneumatischen Funktionen auf die verschiedenen Kategorieen von Menschen ist die im Parallelismus membrorum häufige rhetorisch-formelle; vgl. z. B. Prv 10 1. *ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται* ist Hebraismus; vgl. 5 28: *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν*. **V. 18.** *καίγε* = „und zwar". Vgl. 17 27. Lk 19 42. Im hebr. Texte sind die Knechte und Mägde als die in niedrigster irdischer Stellung Befindlichen genannt. Durch den Zusatz des *μου* in LXX (nur hinter *δούλους*) u. an u. St. werden die Genannten als Knechte Gottes bezeichnet. Damit ist nun nicht eine neue Kategorie von Personen aufgeführt, sondern eine solche Charakteristik der vorher genannten Personen gegeben, in welcher die religiöse Bedingung für ihren Geistesempfang bezeichnet ist. **V. 19 f.** Ist aus der Mitaufnahme dieser Worte des Joel zu schließen, daß Petr. im Anschluß an die Geistesausgießung jetzt noch weitere Ereignisse als Vorboten des Endgerichts erwartete (Mey., B. Wß, Sp. S. 46), oder sah er eine Erfüllung dieses Teils der Weissagung schon in den Phänomenen V. 2 f., welche die Geistesausgießung begleitet hatten (de W., Nösg.)? Wahrscheinlich letzteres. Freilich waren die Phänomene V. 2 f. keine buchstäblich genaue Erfüllung des vom Propheten Geweissagten. Sie verhielten sich dazu ungefähr ebenso, wie die Glossolalie zu der Weissagung V. 17 f. Gleichwohl konnte Petr. (bezw. der Vf. der AG.) in ihnen das Wesentliche jener Weissagung erfüllt finden. Als „Zeichen auf der Erde unten" werden hingestellt „Blut und Feuer und Rauchqualm", im Sinne des Propheten von Krieg und ähnlichen schrecklichen Ereignissen herrührend. **V. 20.** Unter dem „Tag des Herrn" versteht der Prophet den Tag Jahves, Petr. (bezw. der Vf. d. AG.) aber den Tag Christi, nämlich seiner Parusie. Wenn der Zusatz *καὶ ἐπιφανῆ* im Texte echt ist, so bed. er: „der offenbare (Tag)", d. h. der Allen ohne weiteres kundwerdende (Vulg.: manifestus). Vgl. Lk 17 24 und die *ἐπιφάνεια* II Th 2 8. I Tim 6 14 u. ö. Der hebr. Text hat נוֹרָא, terribilis. **V. 21.** Vgl. Röm 10 13. Im Sinne des Petr. wird dieses Verheißungswort erfüllt in der Anrufung Christi (vgl. 7 59. 9 14. Röm 10 12. I Kor 1 2. Phl 2 10) und in der Heilsrettung, welche die ihn Anrufenden, d. i. die gläubigen Jünger, bei der Parusie erfahren werden. Den ausdrücklichen Hinweis auf Jesum als den Herrn und Messias (V. 36) gibt nun der folgende Teil der Rede.

**V. 22.** Die neue Anrede, die Schwartz (s. o. die Anm. auf S. 89) hier wie nachher V. 29 als „unerhört" und demgemäß als Anzeichen einer redaktionellen Erweiterung betrachtet, ist durchaus am Platze, wo nach dem umfänglichen Zitate die eigene Ausführung des Redners beginnt. Nachdrücklich setzt diese Ausführung mit der Nennung Jesu ein. Diese Person bekommt zuerst eine natürliche Näherbestimmung durch das Attribut „der Nazaräer" d. i. der aus Nazaret stammende (zu *ὁ Ναζωραῖος* vgl. Harnack III S. 70 Anm. u. P. Schwen ZwTh 1912 S. 31 ff.) und wird dann in ihrer religiösen Bedeutung charakterisiert durch die Apposition: „einen Mann, der ausgewiesen ist seitens Gottes für euch (näml. als Träger eines Auftrages, einer Botschaft Gottes an euch) durch Kräfte und Wunder und Zeichen". Die Wundertaten

Gottes durch Jesus werden plerophorisch hinsichtlich ihrer machtvollen (*δυνάμεις*), auffallenden (*τέρατα*) und bedeutsamen Art (*σημεῖα*) bezeichnet. Vgl. II Th 2 9. II Kor 12 12. Hbr 2 4.

**V. 23.** Zu dem Wunderzeugnis Gottes für Jesus scheint die Tatsache seines Kreuzestodes in Widerspruch zu stehen. Deshalb hebt Petr. nun hervor, daß dieser Tod einerseits nach Gottes Vorherbestimmung eintreten mußte, andrerseits durch die Auferweckung Christi von Gott wieder aufgehoben wurde (V. 24). „Diesen vermöge der festgesetzten Beschließung und Vorhererkenntnis Gottes (also nicht zufällig und nicht in Widerspruch zu Gottes Plänen) Ausgelieferten (näml. vom Verräter den jüdischen Machthabern in die Hände Gegebenen) habt ihr vermittelst (*διὰ χειρὸς* = בְּיַד, wie 7 25 u. ö.; Hebraismus) Gesetzloser (d. i. Heiden, der römischen Soldaten; vgl. I Kor 9 21) durch Anheftung (ans Kreuz) umgebracht". Die Vorherbestimmung des Todes Jesu (vgl. 4 28) steht dem Vf. der Rede fest, weil er diese Tatsache im AT vorhergesagt findet (vgl. 3 18. 13 27. 29. Lk 24 26 f. 44 – 46)[1]. Daß die Juden Heiden zu Werkzeugen ihrer Tötung des Messias genommen haben, wird als gravierendes Moment hervorgehoben. A. Seeberg, Tod Christi, 1895, S. 322 f., verbindet *ἔκδοτον* mit *διὰ χειρὸς ἀνόμων* und versteht unter den „Ungerechten", durch die Jesus ausgeliefert sei, Herodes und Pilatus. Aber bei diesem Sinne müßte statt *διὰ χειρὸς* stehen: *παρ'*, weil Herodes und Pilatus nicht eine bloße Vermittlerrolle bei der Preisgabe Jesu an die Wünsche seiner jüdischen Feinde hatten. Mit Recht werden die Juden als die eigentlichen und verantwortlichen Urheber der Kreuzigung Jesu, die Heiden nur als ihre Organe hingestellt. Die angeredete Volksmenge ist mitverantwortlich für die Tat der Oberen des Volkes, der sie zustimmte (vgl. 3 13). **V. 24.** „Ihn ließ Gott auferstehen, indem er die Wehen des Todes löste, demgemäß, daß (*καθότι*) es unmöglich war, daß er (Jesus) von ihm (dem Tode) festgehalten wurde". Der Tod (personifiziert wie I Kor 15 26. 55 f.) ist als in Geburtswehen kreißend gedacht, weil er den Messias nicht bei sich behalten kann. Indem Gott Jesum aus dem Tode auferweckt, ihn zum himmlischen Leben geboren werden läßt (vgl. Kol 1 18), löst er die Wehen des Todes. Über das Part. Aor. s. z. 1 24. *ὠδῖνες θανάτου* ist bei d. LXX Übersetzung von חֶבְלֵי־מָוֶת (Ps 18 5. 116 3), was eigentlich „Stricke des Todes" bed. Die LXX aber leiteten חֶבְלֵי fälschlich von חֶבֶל „Schmerz", Plur.: „Geburtswehen", statt von חֶבֶל „Strick" her. Wir können nun aber nicht mit Bleek StKr 1836 S. 1038 f., Mey., Köhl., Nösg., Clemen StKr 1895 S. 322 ff. schließen, Petr.

1. Holsten, z. Ev. d. Paul. u. Petr. S. 146 ff., vgl. die drei urspr. Evv. S. 8 u. 32 f., betont, daß hier wie sonst in den Reden am Anfang der AG. der Tod Chr. nur als Erfüllung des Schicksalswillens G.s gemäß der proph. Verkündigung gewürdigt werde, nicht aber als Ursache oder Vermittlung des Heiles für die Menschen, während Petr. doch nach I Kor 15 3 den Tod Chr. auch in diesem letzteren Sinne beurteilt habe. Hieraus ist nur nicht mit H. zu folgern, daß dem Vf. der AG. für die Petrusreden judaistische Quellen vorgelegen haben, sondern nur, daß er in seinen eigenen Anschauungen, von denen aus er diese Petrusreden geformt hat, der frühen nachapostolischen heidenchristlichen Lehrweise zugehörte, bei der wir auch sonst kaum noch die Spuren der urapostol. und paulin. Schätzung des Heilswertes des Todes Christi finden. Vgl. Harnack, Dogmengesch. I 3 S. 191 ff.

werde hebräiſch oder aramäiſch ſprechend die Phraſe in jenem urſprünglichen Sinne gebraucht haben und der Vf. der AG. habe ſie dann aus ſeiner Quellenſchrift nach Analogie der LXX verkehrt überſetzt. Solche Vermutung wäre nur berechtigt, wenn die Herkunft unſerer Rede aus einer hebr. oder aram. Quelle anderweitig feſtſtände. Da die Vorſtellung von Wehen des Todes auf Grund jenes Sprachgebrauchs der LXX gangbar war und der Begriff *λύειν*, der freilich noch beſſer zu dem Bilde des Strickes paßt, auch in Anwendung auf die Geburtswehen nicht auffallend iſt (Job 39 2), konnte der Vf. der AG. dieſe Phraſe ganz wohl ſelbſtändig im Sinne der LXX auf die Auferſtehung Chriſti anwenden.

**V. 25–28.** Die Begründung dafür, daß wie der Tod ſo auch die Auferſtehung Jeſu aus dem Tode notwendig, weil ſchriftgemäß war, gibt Pſ 16 8–11 (nach LXX). Daß dieſe St., in welcher der Pſalmiſt von ſich ſelbſt zu reden ſcheint, doch *εἰς αὐτόν*, „mit bezug auf ihn", den Meſſias Jeſus, geſagt iſt, wird nachher in V. 29–31 bewieſen. Vgl. 13 35–37. Gemäß dieſem meſſianiſchen Verſtändnis ſind die Ausſagen des im Pſ. Redenden **V. 25** von ſeinem beſtändigen Anſchauen ſeines Herrn (d. i. Gottes), weil derſelbe ihm als Schützer und Anwalt „zur Rechten iſt" (vgl. Pſ 109 31; zu dem *ἐκ* vgl. Win. § 47 b), und **V. 26** von ſeiner Freudigkeit und Hoffnung zu beziehen auf die ſtetige Gottesgemeinſchaft und Heilszuverſicht des Meſſias während ſeines Erdenwandels. Das „Herz" und die „Zunge" ſtehen neben einander als der innere Sitz der bewußten Geiſtestätigkeit und das Organ zur Äußerung des Inneren. Vgl. Mt 12 34. Röm 10 8–10. II Kor 6 11. Statt *ἡ γλῶσσά μου* hat der hebr. Text כְּבוֹדִי d. i. eigentlich: „meine Ehre", eine Umſchreibung für den Begriff Seele. Vgl. Pſ 7 6 u. ö. Im Gegenſatz zum „Herzen" iſt dann unter dem „Fleiſch" der Leib zu verſtehen, wie z. B. Röm 2 28f. Die W.: „zudem wird aber auch mein Fleiſch in Hoffnung (vgl. Röm 4 18. I Kor 9 10) zelten (d. h. ſeine Wohnung nehmen)", ſind bei der meſſian. Deutung der St. auf die Grablegung zu beziehen (Knopf), auf die der Meſſias in ſicherer Hoffnung auf die Auferweckung ſeines Leibes vorausblickt. **V. 27.** Nach ihrem hiſtor. Sinn drücken dieſe W. die Hoffnung des Pſalmiſten auf Bewahrung vor dem Tode aus. Bei ihrer meſſianiſchen Deutung aber beziehen ſie ſich auf das Nichtbleiben der Seele des getöteten Meſſias im Hades und auf das Nichtverweſen ſeines Leibes. „Du wirſt nicht geben (d. h. bewirken; vgl. 10 40), daß dein Heiliger Verderbnis erfährt". Zu *ἰδεῖν* = erfahren vgl. Lk 2 26. Hbr 11 5. *διαφθορά*, „Verderbnis", bed. hier ſoviel wie „Verweſung". Das W. שַׁחַת im hebr. Text, abzuleiten von שׁוּחַ, bed. Grube, d. i. Hades. Die LXX aber leiteten es von שָׁחַת, verderben, ab, wie Job 17 14, und überſetzten *διαφθορά*. **V. 28** bezieht ſich bei der meſſian. Deutung der Pſalmſt. auf die Hinzuführung des Meſſias zum Auferſtehungsleben und zur himmliſchen Gemeinſchaft mit Gott. *μετὰ τ. προσώπου σου*: „in Gemeinſchaft mit deinem Angeſicht". Vgl. Hbr 9 24.

**V. 29–31.** Beweis, daß David in der Pſalmſtelle nicht von ſich ſelbſt, ſondern vorausſchauend von dem Meſſias geredet hat. **V. 29.** Über die

neue Anrede nach dem längeren Zitate ſ. z. V. 22. *ἐξὸν* scil. *ἐστί* = *ἔξεστι*, vgl. II Kor 12 4. *μετὰ παῤῥησίας*: „freimütig". Über die Grabſtätte des „Stammvaters" (*πατριάρχης* wie 7 8 f. Hbr 7 4) David in Jeruſ. vgl. Neh 3 16. Joſ. Ant. 7, 15, 3. 13, 8, 4. Bell. 1, 2, 5. Das Grabmal D.s gilt als hiſtoriſches Dokument über ſeinen Tod. **V. 30.** Aus den in V. 29 bezeichneten Tatſachen folgt (*οὖν*), daß D. von einem Anderen, als ſich ſelbſt, geſprochen haben muß, und zwar als Prophet und gemäß ſeinem Wiſſen um den Schwur Gottes, daß „er (Gott) aus der Frucht ſeiner Lende (d. i.) aus der Nachkommenſchaft D.s) einen (*τινα* zu ergänzen) auf ſeinen (D.s) Thron ſetzen werde (vgl. II Sam 7 12. Pſ 132 11)": im Vorausblick (*προϊδών*, vgl. Gal 3 8) auf die Auferſtehung des Meſſias (**V. 31**). Bei der Wiedergabe der Worte des Pſalmiſten in V. 31b wird nun ſtatt des Fut. der Aor. gebraucht, weil Petr. von ſeinem Standpunkte aus die Erfüllung des von David Vorausgeſagten bereits als vergangene Tatſache kennt (Köhler).

**V. 32.** An dem Jeſus, von dem in V. 22–24 die Rede war, iſt die vom Pſalmiſten vorausgeſagte Auferweckung des Meſſias aus dem Tode verwirklicht. Von dieſer Tatſache (*οὗ* neutriſch) ſind die Perſonen, in deren Namen Petrus ſpricht, Zeugen, indem ſie mit dem auferſtandenen Jeſus in Verkehr geſtanden haben (1 3 ff. 22. 10 41). **V. 33.** „Da er nun durch die Rechte (d. i. die Macht) Gottes erhöht iſt (vgl. 5 31. Jeſ 63 12) und die Verheißung des h. Geiſtes (d. h. den verheißenen h. Geiſt; vgl. Lk 24 49. Gal 3 14), empfangen hat, goß er dieſes aus", nämlich die in dem vorliegenden ſinnenfälligen Tatbeſtande (*τοῦτο* wie V. 16) ſich darſtellende Geiſtesbegabung. Nach A. Seeberg, Katechismus d. Urchriſtenheit, 1903, S. 126 f., ſind die W. *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* hier wie 5 31 zu überſetzen: „zur Rechten Gottes" (ſo auch Weizſ. Überſ. d. NT). Aber der einfache Dativ kann dieſe Bedeutung nicht haben. Der bloße Anklang an die „Glaubensformel" kann nicht entſcheiden. — Der Meſſias vermittelt die Geiſtesbegabung, die nach dem Prophetenworte V. 17 ff. in der meſſianiſchen Zeit verwirklicht werden ſoll. Vgl. Lk 24 49. Joh 15 26. 16 7; auch das Täuferwort Mk 1 8. Lk 3 16. **V. 34 f.** Die Behauptung V. 33, daß der Meſſias Jeſus erhöht ſei, wird auch noch durch das prophetiſche Wort Pſ 110 1 begründet. Vgl. die auf der gleichen Vorausſetzung der davidiſchen Herkunft und meſſianiſchen Bedeutung dieſes Pſ. beruhende Verwertung Mk 12 35–37; ferner Hbr 1 13. **V. 36.** Aus der offenſichtlichen Verwirklichung der Geiſtesverheißung an den anweſenden Jüngern Jeſu (V. 33) „möge nun das ganze Haus Israel (*πᾶς οἶκος Ἰσρ.* ohne Art., weil wie ein Nom. propr. aufgefaßt) zuverläſſig erkennen, daß Gott ihn zum Herrn ſowohl als auch zum Meſſias gemacht hat". *κύριος* iſt der allgemeinere Ausdruck (vgl. 10 36. Phl 2 11. I Kor 12 3), hier wegen der Beziehung auf das Zitat V. 34 gebraucht. Über die älteſte Anwendung dieſes Begriffes auf Jeſus vgl. Kattenbuſch, d. apoſt. Symbol II, 1900, S. 596 ff. u. Herner (ſ. z. 1 24). Neben *κύριος* wird aber auch noch der ſpeziellere Begriff *Χριστός* geſtellt, um den gemeinten himmliſchen Herrn ausdrücklich als den Meſſias, den Israel erwartete, zu bezeichnen. Bemerkenswert iſt, daß nach unſ. St. Jeſus als erſt durch ſeine Auferſtehung und himm-

lische Erhöhung in seine Messiaswürde eingesetzt erscheint (vgl. Wrede, das Messiasgeheimnis Jesu in d. Evv., 1901, S. 214 ff.; Harnack IV S. 75). – Mit der Nennung Jesu, des von den Juden gekreuzigten, mit der die Ausführung des Petrus nach dem einleitenden Zitate begann (V. 22), schließt auch wieder nachdrucksvoll die Rede. Von dieser geschichtlichen Person gelten alle dazwischen stehenden auf den Messias bezüglichen Aussagen.

**V. 37–42. Erfolg der Rede. V. 37**[1]. Die Hörer „wurden durchbohrt im Herzen" d. h. innerlich schmerzlich bewegt. Das bildliche *κατανύσσειν* findet sich nicht in der klass. Gräzität, wohl aber bei d. LXX, Ps 109 16 u. ö. *τ. καρδίαν* ist Acc. der näheren Bestimmung. Die Rec. hat den Dat. wie Ps 109 16. *τί ποιήσωμεν*; „was sollen wir tun?" Conj. deliberativus, wie immer in solchen Fragen, welche die Entscheidung über einen vorliegenden Fall in das Urteil eines Anderen stellen. Vgl. Mk 12 14. 14 12. Lk 9 54, und die der unsrigen gleiche Frage: Lk 3 10. 14. Über *ἄνδρες ἀδελφοί* s. 3. 1 16.

**V. 38.** Petr. fordert zur Sinnesänderung und Taufe auf. Dieselbe Bedingung der Teilnahme am messian. Heile hatte Johannes der Täufer gefordert (Mk 1 4. Lk 3 3). Aber jetzt soll die Taufe nicht mehr, wie bei Joh. im Vorausblick auf einen erst zu erwartenden Messias vorgenommen werden, sondern in Anerkennung Jesu als des erschienenen Messias (vgl. 19 4): „auf dem Namen Jesu Chr."[2], d. h. unter Nennung des Namens Jesu Chr. Vgl. hierzu Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903, S. 88 ff. *ἐπί* bei *βαπτίζειν* nur hier; aber vgl. 4 17 f. 5 28. 40. Im NT ist nur in Mt 28 19 das Taufen auf den dreifachen Namen bezeichnet, wenigstens nach dem gewöhnlich überlieferten Text dieser St., der freilich nicht allem Zweifel entzogen ist (vgl. Conybeare ZNW 1901 S. 275 ff.; gegen ihn Riggenbach, der trinitar. Taufbefehl, 1903, S. 7 ff.). Sonst erscheint überall, bei Paul. wie in d. AG., nur der Name des Messias Jesus bei der Taufe gebraucht (vgl. 8 16. 10 48. 19 5. I Kor 1 13. Röm 6 3. Gal 3 27). Dieser christl. Taufe wird dieselbe Zweckbeziehung auf Sündenvergebung (zur Wiederherstellung rechter Gemeinschaft mit Gott) gegeben, wie der Taufe des Johannes (Mk 1 4. Lk 3 3). In Folge einer solchen Taufe (das *καὶ* vor *λήμψεσθε* ist consecutivum) werden sie „empfangen die Gabe des h. Geistes" d. h. die im h. Geist bestehende Gabe (vgl. 10 45. 11 17. Hbr 6 4), den durch den Messias vermittelten (vgl. V. 33) gegenwärtigen Heilsbesitz der messian. Gemeinde. Vgl. 19 2–6. **V. 39.** Die Gewißheit dieses Empfanges wird begründet durch das Bestimmtsein der messian. Verheißung für die Angeredeten: „denn euch gehört die Verheißung und

1. Bei D hat V. 37 folgende Fassung: *τότε πάντες οἱ συνελθόντες καὶ ἀκούσαντες κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ καί τινες ἐξ αὐτῶν εἶπαν πρὸς τ. Π. καὶ τοὺς ἀποστόλους· τί οὖν ποιήσομεν, ἄνδρες ἀδ.; ὑποδείξατε ἡμῖν.* Der Schlußzusatz ist auch durch E syr. p. marg. tolet. gig. Aug. bezeugt.

2. Durch BCD ist *ἐν τῷ ὀνόματι* bezeugt (W.-H.). Aber mit T., B. Wß, Blaß wird das durch ℵAEP Min. bezeugte *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* festzuhalten sein. Es wurde geändert, weil es sonst im NT in Verbindung mit *βαπτίζειν* nicht vorkommt. *βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι* findet sich 10 48, wo es den Abschreibern keinen Anlaß zur Änderung geboten hat.

euren Kindern und allen denen in der Ferne". Es heißt *τοῖς εἰς μακράν* (ſtatt *ἐν μακράν*) weil zugleich an die Bewegung der Überſiedlung in die Ferne gedacht iſt, durch welche ſie dort ſeßhaft wurden; vgl. 22 5: *ἐκεῖσε*. Denn gemeint ſind nicht Heiden (ſo die gewöhnl. Erklärung, auch Overb., Pfleid. S. 554, Nösg., Zöckl., Blaß, Hilgf. ZwTh 1895 S. 104 f., welcher letztere V. 39 b für einen Zuſatz des Red. zu der judenchriſtl. Quelle hält), ſondern Diaſporajuden, und zwar im Unterſchiede von den unter den Angeredeten befindlichen, nach Jer. zurückgezogenen Diaſporajuden die jetzt in der Ferne befindlichen (ſo Mey., Baumg., Sp. S. 45; ſchwankend Hltzm.). Nach B. Wß u. Jgſt S. 37 war wenigſtens in der urſprünglichen Rede an Heiden gedacht. Nach J. Wß StKr 1893 S. 488 dachte vielmehr der ſpätere Red. der Rede an Heiden. Aber die Berückſichtigung der Heiden wäre unmotiviert in einem Satze, welcher die an die Anweſenden gerichtete Zuſage V. 38 b begründen ſoll. Andrerſeits iſt die Berückſichtigung der fernen Diaſporajuden unmittelbar dadurch nahegelegt, daß Petr. Vertreter der jüd. Diaſpora aller Länder gerade vor ſich hat. Auch das *ὁ θεὸς ἡμῶν* im zugehörigen Relativſatze zeugt für unſere Auffaſſung. Denn dieſes *ἡμῶν* ſteht in motivierender Beziehung dazu, daß für das jüd. Volk, das urſprüngliche Gottesvolk, die Erfüllung der Verheißung beſtimmt iſt. Blaß ſchließt aus dem *ὅσους ἂν προσκαλέσηται κτέ.* (vgl. Jo 3 5), daß Heiden gemeint ſeien, weil die Juden als ſolche zu den *κλητοί* gehörten, während nach 13 48 aus den Heiden Gott die Auswahl treffe. Aber auch die Juden werden doch von Gott der Gemeinde zugeteilt (2 47. 17 4), und gerade die entfernten Diaſporajuden erlangen die Erfüllung der Verheißung nur, ſofern Gott ſpäter durch ausgeſandte Boten ſie dazu beruft. Nach dem Vorgange von Beza faßt Jäg. I S. 14 unſere W. nicht von der Raumferne, ſondern von der Zeitferne: „euren fernſten Nachkommen"; vgl. II Sam 7 19. Hiergegen ſpricht, daß die Nachkommenſchaft im allgemeinen ſchon durch die *τέκνα* bezeichnet iſt und daß eine daneben ſtehende beſondere Hervorhebung der fernen Nachkommen durch die Vorſtellung von der Nähe der Paruſie ausgeſchloſſen war.

**V. 40.** Durch die Abwechslung zwiſchen dem Aor. *διεμαρτύρατο* und dem Imperf. *καὶ παρεκάλει* ſoll wohl ausgedrückt ſein, daß die Aufforderung nicht als ein einzelnes Moment der Rede zu den weiteren Bezeugungsworten hinzutrat, ſondern das dauernde Thema der Anſprache war. Die Aufforderung „laſſet euch retten von dieſem verkehrten (*σκόλιος* eigentl.: „krumm"; hier in übertragenem Sinn wie Dtn 32 5. Pſ 78 8. Phl 2 15) Geſchlecht", iſt dem Sinne nach identiſch mit V. 38, indem ſie ſowohl die Aufforderung, ſich die *σωτηρία*, das meſſian. Heil, ſchenken zu laſſen, als auch indirekt die Mahnung zur *μετάνοια* einſchließt. Zum Gedanken vgl. Gal 1 4. **V. 41**[1]. Das Verhältnis des *οἱ μὲν οὖν* zum Part. Aor. *ἀποδεξάμενοι* iſt hier ebenſo

---

1. Vor *ἀποδεξάμενοι* lieſt die Rec. nach EP al. syr. arm. Chr.: *ἀσμένως*. Vgl. *ἀσμένως ἀπεδέξαντο* 21 17. D hat an derſelben St. *πιστεύσαντες* eingefügt, und ſo bezeugen auch syr. p. marg. u. Aug. hinter receperunt sermonem eius die W.: et crediderunt et baptizati sunt. Demgemäß nimmt Blaß als *β*-Text an: *οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πιστεύσαντες ἐβαπτίσθησαν.*

fraglich wie in 1,6. Am einfachsten ist die Fassung des *οἱ* als Artikel: „die nun sein Wort Aufnehmenden". Faßt man *οἱ μὲν οὖν* selbständig = „sie nun", so ist das Verhältnis des Part. Aor. zu dem Verb. fin. so zu bestimmen, wie in 1,24 (s. z. d. St.) u. 2,24: „in Befolgung seines Wortes ließen sich taufen". „Hinzugefügt wurden (zur vorhandenen Messiasgemeinde; vgl. V. 47) ungefähr 3000 Personen" (*ψυχαὶ* nach d. hebr. נֶפֶשׁ, 7,14. 27,37. I Pt 3,20). Über die Zahl s. z. V. 44.

**V. 42** ist noch eng mit dem Vorherigen zu verbinden. Denn es handelt sich hier noch nicht um die Gesamtgemeinde (Mey.), sondern nur um die neu hinzugekommenen Gemeindeglieder (Hltzm., B. Wß, Jäg. u. A.). Diese „hielten fest" an vier für die christliche Gemeinde charakteristischen Punkten, von denen je zwei zu einem Paar verbunden sind. 1) „An der Lehre der Apostel". Die App., d. i. die Zwölf (s. zu 1,2), sind als die nächsten Jünger Jesu und Zeugen seines Wirkens in dieser Anfangszeit die natürlichen autoritativen Träger der Lehre. Von einem Lehramt, das an u. St. in Widerspruch zur urchristl. Sitte den Aposteln reserviert wäre, ist nicht die Rede (gegen J. Wß StKr 1893 S. 490, der die W. *τῇ διδαχῇ* bis *κοινωνίᾳ* als Zusatz d. Red. in die Quelle betrachtet). 2) „An der Gemeinschaft", d. i. an der brüderlichen Gemeinschaft der Christen unter einander im Leben und Verkehre. Sp. S. 72 fordert die Beziehung von *τῶν ἀποστόλων* auch auf *τῇ κοινωνίᾳ* und die beiden folgenden Begriffe. Aber diese Beziehung hätte anders ausgedrückt sein müssen, etwa *τῇ τῶν ἀποστόλων διδαχῇ καὶ κοινωνίᾳ*. Das W. *κοινωνία* ohne Näherbestimmung kann nur auf die christl. Gemeinschaft im allgemeinen gehen. Zöckl. deutet mit älteren Auslegern *κοινωνία* wie Röm 15,26. II Kor 8,4 auf gottesdienstliche Liebesgaben-Sammlung, weil hier von einem Faktor des Kultuslebens die Rede sei. Aber woher weiß man dies Letztere? 3) „An dem Brechen des Brotes"[1]. Auch hierbei ist nicht an einen rein kultischen Akt gedacht, sondern an die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, die nach jüdischer Sitte mit einem Segensspruch begannen und schlossen und dadurch einen religiösen Charakter bekamen. Wie bei den Juden so war auch im Urchristentum unter dem „Brotbrechen" die Mahlzeit speziell insofern verstanden, als sie von Segenssprüchen umrahmt war (vgl. nachher die Ausdrucksweise V. 46; dazu Loeschcke ZwTh 1912 S. 199ff.). Bei den Christen hatten aber im Unterschiede von den Juden die gemeinsamen Mahlzeiten ihren besonderen christlichen Charakter noch durch die Erinnerung an den Tod Jesu auf Grund seiner Worte bei seinem letzten Mahl (Mk 14,22ff. I Kor 11,23ff.). Gewiß hat nicht erst Paul., sondern schon die Urgemeinde in ihren ersten Anfängen den gemeinsamen Mahlzeiten diese Beziehung auf den Herrn und seinen Tod gegeben. Doch bleibt dahingestellt, ob und wie diese Be-

1. Das *καὶ* der Rec. vor *τῇ κλάσει* ist jedenfalls zu streichen nach ℵ*ABCD* 61. Dann ist *τῇ κλάσει* asyndetisch an *τῇ κοινωνίᾳ* angereiht. Mehrere Verss. (d. vulg. sah. cop.) haben dieses Asyndeton aufgehoben durch die Verbindung: (in) communicatione fractionis panis. Danach stellt Blaß als *β*-Text fest: *τῇ κοιν. τῆς κλάσεως τ. ἄρτου* und vermutet, daß das Asyndeton auch in den *α*-Text erst durch Korruption hineingekommen sei. Aber jene LA der Verss. erscheint doch als eine ebenso sekundäre Auflösung des ungewöhnlichen Asyndeton wie die der Rec.

ziehung einen liturgischen Ausdruck fand und allen Teilnehmern zum Bewußtsein kam. Daß noch in der nachapostolischen Zeit die christlichen Gebete bei der Eucharistie keinen speziellen Bezug auf den Tod Jesu nahmen, zeigt Didache c. 9 u. 10. Von den Katholiken (aber nicht Felt.) wurde u. St. nach d. LA der Vulg. als Beweis für die communio sub una specie panis geltend gemacht. Vgl. die Confutatio pont. mit bezug auf Conf. Aug. II, 1. 4) „An den Gebeten" d. i. an den regelmäßigen Gebetsvereinigungen.

**V. 43–47. Erste Schilderung des Gemeindelebens[1]. V. 43[2].**

1. In diesem Abschnitt scheinen mir die ersten Spuren für das Benutztsein einer schriftlichen Quelle vorzuliegen. In V. 43 ist von vielen Wundertaten der App. und dem furchterregenden Eindrucke derselben (über V. 43c s. d. folg. Anm.) die Rede, während doch in K. 3 u. 4 der Bericht über die Lahmenheilung und die anschließenden Verhandlungen so ausgeführt wird, als sei dies das erste (416) offenkundige Wunder der Jünger gewesen, die man bisher noch nicht als im Namen Jesu wirkend gekannt hätte (vgl. zu 47). Desgleichen steht die Angabe über das räumliche Zusammensein aller Gläubiggewordenen V. 44a in Mißverhältnis zu den großen Zahlangaben V. 41 u. 44. So sind V. 43 u. 44a aus einer anderen Anschauung von den Zuständen heraus geschrieben, als welche in V. 41 und nachher in K. 3 u. 4 vorliegt. Dies erklärt sich am einfachsten daraus, daß der Vf. der AG. V. 43 u. 44a nicht selbständig schrieb, sondern einen Quellenbericht reproduzierte. Wahrscheinlich lag derselbe Quellenbericht dann auch der weiteren Schilderung des Gemeindelebens V. 44b–47, welche mit dem Abschnitte 432–35 eng verwandt ist, zu Grunde. Da man aber gerade bei 434f. beobachten kann, daß der Vf. d. AG. dem gewiß nach einer guten Überlieferung berichteten Verhalten des Barnabas 436f. eine solche Verallgemeinerung gegeben hat, welche dem Sinne jener Überlieferung nicht entsprach, so ist anzunehmen, daß er auch in unserm Abschnitte seine Quelle nicht ganz unverändert wiedergegeben hat. Nur ist es schwerlich möglich, jetzt noch genau festzustellen, welche Worte aus der Quelle stammen und welche nicht. Nur im allgemeinen kann man vermuten, welchen Inhalt der Quellenbericht hatte (vgl. zu V. 45). Da später das Stück 61ff. offenbar auf einem älteren Quellenberichte beruht, in dem vorausgesetzt war, daß die jerus. Gemeinde noch einen verhältnismäßig kleinen Umfang hatte, daß in ihr speziell bei den täglichen Mahlzeiten eine freie Wohltätigkeit gegen Arme geübt wurde und daß die Zwölfe sich ganz der Predigt widmeten, so darf man vermuten, daß die Quellengrundlage von 243–47 (u. 432–35) mit der von 61ff. zusammenhing und eben jene hier vorausgesetzten Zustände schilderte. Vgl. P. W. Schmiedel PrM 1898 S. 367ff., welcher ebenfalls in den Inkonzinnitäten der Mitteilungen der AG. über die Gütergemeinschaft Anzeichen einer Quellenbenutzung findet.

Diejenigen Kritiker, die in dem Hauptbestande von K. 2–4 Entlehnungen aus einer judenchristl. Quelle finden, pflegen unsern Abschnitt wegen der von seiner Umgebung differierenden Momente ganz oder teilweise dem Red. zuzuweisen. So B. Wß und Sorof S. 53, welcher Letzterer aber in V. 46 einen Rest der alten Lukasschrift erkennt. Nach J. Wß StKr 1893 S. 489f. sind nur V. 43b u. 44 Zusätze d. Red.; nach Hilgf. ZwTh 1895 S. 105ff., Acta p. 261s. V. 41b. 43. 45. Feine S. 171ff. dagegen neigt zu der Annahme, daß der ganze Abschnitt aus der judenchristl. Quelle stammt. Nach Sp. S. 48ff. u. 72ff. schloß sich in der Quelle A an V. 42 gleich V. 45–47 an, aber so, daß in der Quelle für die Aussage V. 45ff. als Subjekt *οὗτοι δὲ* in bezug auf die App. V. 42 gesetzt war, während der Red. dieses *οὗτοι* fälschlich auf das Subj. von V. 42 bezog. V. 43 bildete ursprünglich in der Quelle B den Abschluß der Erzählung von dem Pfingstsprachenwunder. Um nach dieser Einschaltung den Faden von A wieder aufzunehmen, schob der Red. „in höchst unglücklicher Weise" (S. 75) V. 44 ein. Nach Jgst S. 53ff. gehörten der Quelle A V. 41a. 43c. 46. 47a an, der Quelle B V. 41b–43a u. 45, während dem Red. 43b. 44 u. 47b zugewiesen werden. Über Harnacks Anschauung s. d. Anm. zu 214.

2. Am Schlusse von V. 43 hinter *διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο* liest T. mit ℵAC die W.: *ἐν Ἰερουσαλήμ* (dies auch E), *φόβος τε ἦν μέγας ἐπὶ πάντας*. Dann am Anf. von V. 44: *καὶ πάντες δὲ*. Jener Schluß von V. 43 fehlt bei BD syr. arm. aeth. Chr. und wird danach mit d. Rec. weggelassen von W.-H., B. Wß (S. 52 u. 56), Blaß, Hilgf. Am Anf. von V. 44 haben dann B al.: *πάντες δὲ*, D: *πάντες τε* (so Blaß im

„Es kam aber jedermann Furcht an". Hiermit wird der Eindruck des vorangegangenen Pfingstereignisses mit dem, was sich daran geschlossen hatte, der Rede des Petr. und ihrem großartigen Erfolge, auf alle diejenigen, die sich nicht taufen ließen, bezeichnet. *πᾶσα ψυχή* = כָּל־נֶפֶשׁ, vgl. 3 23. Röm 13 1. „Viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel". Gott bewirkte die Wunder; die Apostel waren die Vermittler (vgl. 2 22. 15 12). Den Eindruck dieser Wunder bezeichnen die W.: „und große Furcht kam über alle". Vgl. 5 5. 11. **V. 44.** „Und alle Gläubiggewordenen[1] waren beisammen und hatten alles gemeinsam". *Καὶ — δὲ* wie 3 24. 22 29. Mt 10 18 u. ö. Das dazwischen stehende *πάντες* ist betont. Unter den *πιστεύσαντες* sind hier, wie 4 32, nicht die erst jüngst gläubig Gewordenen und Getauften, sondern alle Jünger Jesu verstanden. *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* wie 1 15. 2 1 vom räumlichen Zusammensein. Wenn die Gemeinde den in V. 41 bezeichneten Umfang hatte, so war freilich ihr stetiges Zusammensein im Tempel und in Haus- und Tischgemeinschaft (V. 46) nicht wohl möglich. Die Annahme Mey.s, daß nach dem Pfingstfeste viele der 3000 wieder in ihre Heimatländer zurückgezogen seien, entspricht nicht dem Sinne unseres Vf.s. Denn die bei dem Pfingstereignis gewonnenen Ausländer weilten nach V. 5 nicht nur vorübergehend als Festpilger in Jer., sondern hatten hier ihren Wohnsitz genommen. Der Vf. d. AG. setzt auch in seinem weiteren Berichte offenbar voraus, daß die ganze Jüngergemeinde in Jer. war und daß es vor der stephanischen Verfolgung in keinen anderen Orten Palästinas, geschweige denn in fremden Ländern, größere oder kleinere Christengemeinden gab. Wir dürfen aus unserer St. und aus 6 2, wonach sich die ganze Gemeinde in Jer. noch in einem Raume versammeln konnte, schließen, daß die Gemeinde bis zur Wahl der Siebenmänner noch nicht nach vielen Tausenden zählte, daß also die Zahlangaben 2 41 u. 4 4 auf stark übertreibender Überlieferung beruhen. **V. 45**[2].

---

*β*-Text u. Hilgf.). — Der Zusatz in V. 43 erscheint sehr überflüssig. Aber gegen die Vermutung, daß durch eine Versetzung von V. 43a hinter 43b, um die Furcht als Effekt der Wunder hinzustellen, die Dublierung eingetreten sei (vgl. Blaß), spricht der Umstand, daß die Zusatzworte doch nicht einfach = V. 43a sind, sondern an 5 5. 11 anklingen. Auch wird die Zufügung des *ἐν Ἰερ.* durch diese Vermutung nicht erklärt. Da ein Motiv für die spätere Einschiebung der W. schwer einzusehen, dagegen die Weglassung der überflüssigen W. leicht erklärlich ist, so ist die LA von ℵAC wohl für die ursprüngliche zu halten (vgl. Sp. S. 49 f.). Das überflüssige *ἐν Ἰερ.* stammte wahrscheinlich aus einem Quellenbericht (s. d. vorige Anm.), in dem es nicht überflüssig war (s. zu V. 45).

1. Nach ℵB mehr. Min. arm. aeth. Orig. ist zu l.: *πιστεύσαντες* (T., W.-H., B. Wß). Blaß hält mit d. Rec. *πιστεύοντες* fest, weil es ihm hier, wo von allen, nicht nur den neuen, Gemeindegliedern die Rede ist, passender scheint. Eben dieser Grund war gewiß auch bei den Abschreibern für die Einsetzung des Part. Praes. statt Aor. maßgebend. — Im weiteren Texte fehlen die W. *ἦσαν* u. *καὶ* bei B 57 Orig. (so W.-H. u. B. Wß S. 49). Blaß erklärt diese LA für sprachlich unmöglich. Nach ihm ist sie aus einer LA entstanden, in der auch *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* fehlte.

2. Bei D lautete der Text: *καὶ ὅσοι κτήματα εἶχον ἢ ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ καθ' ἡμέραν πᾶσιν καθότι* (D$^{gr*}$: *τοῖς*) *ἄν τις χρείαν εἶχεν.* Der Anfang scheint nach 4 34 gebildet zu sein gemäß der Erwägung, daß doch nicht *πάντες οἱ πιστεύσ.* V. 44, sondern nur diejenigen unter ihnen, die wirklich Besitzer von Grundstücken waren, jenen Verkauf veranstalten konnten. Ob nicht das *καθ' ἡμέραν* statt am Anf. von V. 46 (wo D *πάντες τε* hat) wirklich ursprünglich in unserem V. seinen Platz

„Ihre Besitzungen (κτήματα = Grundbesitz; vgl. 434: κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν und 51: κτῆμα = 53. 8: χωρίον) und ihr (sonstiges) Eigentum verkauften sie und verteilten es (näml. den Erlös; vgl. Lk 1822. Joh 125) für alle, je nachdem einer Bedarf hatte". ἄν mit Ind. Imperf. wie I Kor 122 zur Bezeichnung einer unbestimmten Wiederholung. Vgl. Blaß, Gr. § 63, 7.

Was der Vf. der AG. an u. St. über die Gütergemeinschaft in der Urgemeinde sagt[1], wird ergänzt und erklärt durch 432. 34f. Die Gemeindeglieder allgemein sollen ihren Privatbesitz verkauft und den Erlös davon zum Gemeinbesitz der Glaubensgenossen hingegeben haben. Die App. sollen dabei die regelmäßigen Vermittler der Verteilung gewesen sein. Gegen die Geschichtlichkeit einer Gütergemeinschaft von dieser Allgemeinheit sprechen gewichtige Gründe. Abgesehen von u. St. u. 432. 34f. wird weder sonst in der AG. noch irgendwo im NT eine Gütergemeinschaft in der jerus. Gemeinde bezeugt oder vorausgesetzt. Nach 1212 besitzt eine Christin in Jerus. ein Haus, wo sich viele Gemeindeglieder versammeln. Das Haus kann nicht klein, aber auch die Besitzerin keine laue Christin gewesen sein. Ferner ist die besondere Erwähnung des Verfahrens des Barnabas 436f. nur daraus zu erklären, daß dasselbe nicht ein einfaches Beispiel des allgemeinen Verfahrens war, sondern wegen seines außergewöhnlichen Charakters von der Überlieferung besonders aufbewahrt war. Desgleichen setzt die Geschichte 51ff. voraus, daß nicht nur der Verkauf des Besitztums freiwillig war (54), sondern daß Ananias u. Sapph. auch meinen konnten, für ihn als eine außerordentliche Leistung besondere Bewunderung zu finden. Aber wir dürfen aus diesen Tatsachen auch nicht schließen, daß eine Gütergemeinschaft überhaupt nicht, sondern nur, daß sie nicht in der Allgemeinheit stattgefunden hat, wie sie vom Vf. d. AG. dargestellt wird. Wahrscheinlich wurde der geschichtliche Tatbestand durch folgende 3 Momente gebildet. 1) Von den ursprünglichen Jüngern Jesu, die alle, oder wenigstens fast alle, Galiläer waren (27), verkauften bei der Übersiedlung von Galiläa nach Jer. diejenigen, welche κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν waren (434), ihre galiläischen Besitztümer (vgl. z. B. Mk 129 das Haus des Simon und Andreas). Dieser definitive Abbruch der Gemeinschaft mit der galiläischen Heimat, vollzogen in Erinnerung an Worte Jesu wie Lk 1426f. Mk 1029f., muß ein höchst bedeutsamer Vorgang bei der Konstituierung der Gemeinde nach dem Tode Jesu gewesen sein. Auffallenderweise nimmt der Vf. d. AG. auf ihn nicht besonderen Bezug. In der unserm Stücke zu Grunde liegenden Quelle war er vielleicht erwähnt und das überflüssig scheinende ἐν Ἱερ. V. 43 (s. d. Anm. z. d. St.) war hier vielleicht dadurch bedingt, daß vorher von dem Verfahren der Zwölfe und ihrer Genossen in Galiläa geredet war. 2) Die aus Galil. gekommenen Jünger werden den Erlös für ihre Besitzungen nicht jeder für sich behalten, sondern in der Begeisterung der ersten Zeit und in Fortsetzung des Gemeinschaftslebens, das sie mit Jesus selbst geführt hatten, als Gemeinbesitz betrachtet und verwertet haben. Aber nicht nur diese Galiläer, sondern mit ihnen zusammen die in Jer. neu hinzugewonnenen Gemeindeglieder lebten in Jer. in einer freiwilligen, in inniger Bruderliebe wurzelnden Gemeinschaft mit bezug auf den äußeren Besitz, indem sie das, was sie hatten, einander zur Verfügung stellten und indem insbesondere bei den täglichen gemeinsamen Mahlzeiten die Reicheren die Bedürftigen und die Witwen

---

hatte, entsprechend der διακονία καθημερινή 61, ist zu erwägen. Die täglich wiederholte Verteilung des einmaligen Erlöses der verkauften Besitztümer konnte so widerspruchvoll erscheinen, daß man deshalb das καθ' ἡμέραν versetzen zu müssen meinte. Vielleicht hatte es der Vf. aus seiner Quelle herübergenommen, wo es mit bezug auf die tägliche freie Unterstützung der Armen durch die Besitzenden gesagt war. Blaß konjekturiert für die zweite Hälfte d. V. den β-Text: κ. διεμερίζετο καθ' ἡμ. πᾶσι τοῖς χρείαν ἔχουσιν.

1. Vgl. hierüber Weizs. S. 44ff.; H. Holtzm., Straßburger Abhandl. z. Philosophie 1884 S. 25ff.; O. Holtzm. ZKG 1893 S. 327ff.; Uhlhorn, Christl. Liebestätigkeit [2] S. 45f.; P. W. Schmiedel PrM 1898 S. 367ff.; v. Dobschütz, d. urchristl. Gemeinden, 1902, S. 105ff.; Probleme d. apost. Zeitalters, 1904, S. 39ff.

mitversorgten (s. zu 6,1). In der Quelle kann diese Art der liebevollen Besitzaufopferung durch solche Worte wie 2,44b. 45b. 4,32. 35b bezeichnet gewesen sein. 3) Während die nicht aus Galiläa übergesiedelten Gemeindeglieder im allgemeinen zu einem Verkauf ihres Grundbesitzes keinen Anlaß hatten, taten dies doch Einzelne; so besonders Barnabas, der den Erlös dann auch nicht selbst verteilte, sondern den Zwölfen zur Verteilung übergab (4,36f.). Dieses Verfahren, das wegen seiner exceptionellen Art besonders überliefert wurde, stellt der Vf. der AG. als die Regel hin.

**V. 46**[1]. „Tag für Tag waren sie einmütig anhaltend am Besuch des Tempels". Da *προσκαρτερεῖν ἐν* in der Bedeutung: „emsig sein im Besuche eines Ortes" sich auch Sus. 6 findet, ist es nicht nötig mit Sp. S. 74 anzunehmen, daß im Texte der Beziehungsbegriff, etwa *τῇ διδαχῇ* (wie V. 42), ausgefallen sei. Durch den regelmäßigen Tempelbesuch erwiesen sie sich öffentlich als treue Anhänger der überlieferten Religion Israels. Ihr „Brotbrechen" aber geschah „zu Hause". Ist bei dem *κατ' οἶκον* an ein bestimmtes Versammlungshaus gedacht, wie es auch in 1,13. 2,1f. 4,23. 6,2 vorausgesetzt ist (de W., Mey., B. Wß u. A.), oder bedeutet der Ausdruck: domatim, „häuserweise", verteilt in verschiedene Hausgemeinden (Erasm. u. A., Hltgm., Zöckl.)? *κατ' οἶκον* ist jedenfalls nicht einfach soviel wie *κατὰ τ. οἴκους* (8,3) oder *κατ' οἴκους* (20,20; D an u. St.) und der Sinn kann nicht bloß sein, daß die Einzelnen je in ihren verschiedenen Häusern aßen. Denn die Gemeinschaftlichkeit der Mahlzeiten, bei denen die Wohlhabenderen die Ärmeren mit versorgten (s. z. 6,1), war gerade ein besonders charakteristischer Punkt derselben. Andrerseits weist der Ausdruck *κατ' οἶκον* auch nicht bestimmt auf ein einziges Haus. Er bezeichnet im Gegensatze zu dem öffentlichen Aufenthalte im Tempel den privaten zu Hause (vgl. 5,42), läßt aber die Frage offen, ob es nur ein Haus oder ob es mehrere Häuser waren, wo man das Brot brach (vgl. Weizs. S. 43). Daß ihr „Brotbrechen" nicht bloß religiös-kultische Bedeutung hatte, sondern zugleich dem natürlichen Nahrungsbedürfnisse diente, wird durch den umständlichen Ausdruck: „Brot brechend nahmen sie Nahrung ein" angezeigt (vgl. zu V. 42). Aber der Ton liegt darauf, daß sie dies „in Jubel und Herzenseinfalt" taten. Der Vf. der AG. betont auch sonst gern die Freudigkeit der Christen (5,41. 8,8. 39. 11,23. 13,48. 52. 15,3. 16,34; vgl. Harnack III S. 208f.). *ἀφελότης* (*ἅπαξ λεγόμενον*, = *ἀφέλεια*) hat hier denselben Sinn wie *ἁπλότης* II Kor 8,2. 9,11. 13. Röm 12,8. Kol 3,22. Eph 6,5. Jak 1,5: Freisein von Selbstsucht und Neid. **V. 47.** Sie besaßen „Gunst (*χάρις* wie 4,33. 7,10) bei dem ganzen Volk"[2]. Ob als „der Herr", der „die zum (messiani-

1. D bietet folgenden Text: *πάντες τε* (zum Unterschied von den *ὅσοι κτήμ. εἶχ.* V. 45) *προσεκαρτέρουν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἴκους* [*ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό, κλῶντές τε ἄρτον μετελάμβ. κτἑ.* So Blaß im *β*-Text u. Hilgf. Diese Abänderung ist gewiß durch die Reflexion begründet, daß im gewöhnlichen Texte der erste Partizipialsatz: *καθ' ἡμ. τε προσκαρτεροῦντες κτἑ.* nicht in demselben logischen Verhältnis zum Hauptsatz: *μετελάμβανον τροφῆς* steht, wie der zweite Partizipialsatz: *κλῶντές τε κτἑ.*

2. Statt *λαόν* hat D: *κόσμον*. Gewiß nur Fehler eines Abschreibers in Erinnerung an das im NT 8mal vorkommende *ὅλος ὁ κόσμ.* Im Anschluß an Blaß' Hypothese über die Entstehung des *β*-Textes vermutet Nestle StKr 1896 S. 102f., der Vf. der AG. habe bei seiner Übersetzung aus einer hebr. oder aram. Quellenschrift zwei ähnliche Wörter verwechselt: statt עַלְמָא od. כֹּלָּא = *κόσμος* habe er bei seiner Reinschrift עַמָּא od. כַּמָּא = *λαός* gelesen. Blaß (edit. act. sec. form. rom. p. V) erklärt seine Zu-

ſchen) Heile Gelangenden (vgl. V. 21 u. 40) hinzutat (nämlich zur Gemeinde, was die Rec. ausdrücklich hinzuſetzt)", Chriſtus gedacht iſt, wie V. 21 u. 36, oder Gott, wie V. 39 (ſo Herner in der bei 1,24 zitierten Schrift S. 17), muß dahingeſtellt bleiben. Die W.: *ἐπὶ τὸ αὐτό*, welche in der Rec. zu 3,1 gezogen werden, ſind wie in: 1,22. 2,1. 44 räumlich zu faſſen: „zu dem Zuſammenſein", eigentl.: auf denſelben Ort hin, näml. wo die Gemeinde beiſammen war. Nachdem vorher das ſtete Beiſammenſein der Gemeinde beſonders hervorgehoben war, ſollte jetzt bemerkt werden, daß auch die neu Hinzukommenden nicht nur der Gemeinde überhaupt, ſondern auch dieſem räumlichen Zuſammenſein ſich anſchloſſen. Die Ausdrucksweiſe iſt prägnant.

## Kap. 3.

**V. 1–11. Heilung eines Lahmen durch Petrus und Johannes**[1]. **V. 1.** „Petr. aber u. Joh. waren beim Hinaufgehen (Imperf.) in den Tempel zu der Stunde des Gebets (*ἐπί* c. acc. wie 4,5. Lk 10,35; vgl. Blaß, Gr. § 43, 1), der neunten." Die neunte St., 3 Uhr Nachm., war die zweite der täglichen Tempel-Gebetſtunden. Schür. II[3] S. 293. O. Hltzm.[2] S. 167. **V. 2.** Den Lahmgeborenen (vgl. 14,8) ſetzte man täglich „an das ſogenannte ſchöne Tor des Tempels", d. i. das am öſtlichen Ausgange des inneren Vorhofes (des Frauen-Vorhofes, in den auch Frauen kommen durften) gelegene eherne Tor, deſſen kunſtvolle Arbeit Joſ. Bell. 5, 5, 3 beſchreibt, identiſch mit dem „Nikanor-Tor" der Miſchna. Vgl. Schür. II[3] S. 285 u. ZNW 1906 S. 51ff.; Buhl S. 147. Dieſes Tor war der Haupteingang in den inneren Vorhof. *τοῦ αἰτεῖν*: „um zu bitten". **V. 3.** Er „bat, daß er ein Almoſen empfinge". Zu dem an ſich entbehrlichen *λαβεῖν* vgl. Mk 1,17. Win. § 65, 4. **V. 4f.** Entſprechend der Aufforderung des Petr. *ἐπεῖχεν αὐτοῖς* scil. *τὸν*

---

ſtimmung zu dieſer recht problematiſchen Vermutung. Gegen ſie: Dalman, d. Worte Jeſu, 1878, I S. 54f.

1. Feine S. 174 meint in V. 8b–10, Sp. S. 77f. in V. 8a u. 9f., Jgſt S. 38ff. in den W. von *ἡρώτα* V. 3 bis *ὁ δὲ* V. 5 und von *περιπατῶν* V. 8 bis zum Schluſſe von V. 10 Zuſätze des Red. in den Quellenbericht zu erkennen. Sorof S. 54, J. Wß StKr 1893 S. 491, Hilgf. ZwTh 1895 S. 188 weiſen das Stück im ganzen der judenchriſtl. Quelle zu, ohne redaktionelle Einſchübe darin zu bemerken. Auch mir ſcheint kein begründeter Anlaß dazu vorzuliegen, in der etwas umſtändlich detaillierenden Ausführung des Berichts zweierlei Hände zu unterſcheiden. Nach Harnack III S. 142–152 haben wir es in 3,1–5,16 mit einem erſten Stücke aus der guten „jeruſalemiſch-cäſareenſiſchen" oder „petriniſch-philippiniſchen" Tradition zu tun, aus welcher auch die Stücke 8,5–40. 9,31–11,18 u. 12,1–23 ſtammen. Innerhalb der Erzählung v. K. 3 u. 4 findet er in der überflüſſigen und anſcheinend nachträglichen Einführung des Johannes neben Petrus ein Anzeichen dafür, daß die benutzte Quelle eine ſchriftliche war (S. 184f.).

Das Detail der Geſchichte V. 1–11 iſt bei D mit mannigfachen kleinen Abänderungen gegeben (ſ. d. Text bei Hilgf.), z. B. iſt V. 1 eingeleitet durch die W.: *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις Πέτρος*, welche auch Blaß nicht in den *β*-Text aufnimmt, ſondern wie die ähnlichen Einleitungen 2,1. 5,1 für Zuſätze am Anfange der neuen Lektion hält. Dann iſt in V. 1 vor *ἐπὶ τὴν ὥραν* eingefügt: *τὸ δειλινόν*, „nachmittags". V. 3 beginnt: *οὗτος ἀτενίσας τ. ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ καὶ ἰδών*. Die Aufforderung des Petr. V. 4 lautet: *ἀτένεισον εἰς ἡμᾶς*. V. 11 lautet: *ἐκπορευομένου δὲ τοῦ Π. κ. Ἰ. συνεξεπορεύετο κρατῶν αὐτούς· οἱ δὲ θαμβηθέντες ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τ. καλ. Σολ. ἔκθαμβοι*. Dieſen Text von V. 11 bevorzugt auch Belſer S. 19f. Vgl. dagegen B. Wß, Cod. D S. 60.

*νοῦν*, „richtete er seine Aufmerksamkeit auf sie". Vgl. Lk 14 7. I Tim 4 16. V. 6. Die ersten W. des Petr.: „Silber und Gold gehört mir nicht", entsprechen dem 2 44f. Berichteten (vgl. Sp. S. 73). Bei dem Befehl: „im Namen Jesu Christi des Nazareners: gehe umher!" ist der Name Jesu Chr. als die Kraft zur Erteilung und zum Wirksamwerden des Befehls gedacht. Vgl. 16 18. Über das Überraschende und Bedeutsame dieser Verwendung des Namens Jesu s. nachher 4 7–12. V. 7. „Ihn bei der rechten Hand (zum Gen. *τ. δεξιᾶς χειρὸς* vgl. Mk 1 31. 9 27) ergreifend richtete er ihn auf; plötzlich aber wurden gefestigt seine Füße und Knöchel." *σφυδρόν* ein selten vorkommender term. techn. für die Knochenköpfe am Bein (Harnack I S. 133). V. 8. „Und aufspringend stand er." Blaß (ihm folgend Hilgf.) hält das Präs. *ἐξαλλόμενος* für ungehörig und liest den Aor. *ἐξαλόμενος*. V. 10. Zur Schilderung des Eindrucks des Wunders vgl. Lk 5 26. V. 11. *κρατοῦντος δὲ αὐτοῦ*: „während er aber festhielt". Die „sogen. Salomo-Halle" (vgl. 5 12. Joh 10 23. Jos. Ant. 15, 11, 3) war eine große doppelte Säulenhalle längs der Mauer an der Ostseite des Tempelvorhofs. Vgl. O. Hltzm.[2] S. 154. Der Plur. *ἔκθαμβοι* ist *κατὰ σύνεσιν* mit dem kollektiven *λαός* verbunden.

**V. 12–26. Tempelrede Petri**[1]. Indem Petr. im ersten Teile (V. 12–16) den Glauben an den Namen des Messias Jesus als eigentlichen Grund der Heilung hinstellen will (V. 16), kennzeichnet er zunächst diesen von den Hörern schmählich verworfenen Jesus als den von Gott verherrlichten Messias (V. 13–15). Im zweiten Teile (V. 17–26) fordert er dann zu der Sinnesänderung auf, welche die Bedingung der Teilnahme an dem bevorstehenden messian. Heilszustande ist (V. 17–20) und nimmt hierbei Anlaß, diesen messian. Heilszustand als Erfüllung der gesamten alttestamentlichen Verheißungen Gottes hinzustellen (V. 21–26).

V. 12. „Was verwundert ihr euch über diesen" d. i. den Geheilten. Dafür, daß *ἐπὶ τούτῳ* nicht neutrisch: „hierüber" zu verstehen ist (Mey.), sondern maskulinisch, zeugt das auf *τούτῳ* sich zurückbeziehende *αὐτόν* am Schlusse des V. Denn sonst würde hier *τοῦτον* stehen. Die Leute im Tempel umdrängten Petr. u. Joh. und den von ihnen nicht loslassenden Geheilten (das *πρὸς αὐτούς* V. 11 bezieht sich auf diese drei) und staunten ebenso diesen letzteren wegen der an ihm sich darstellenden Heilungstatsache, wie die App. als die Urheber der Heilung an. Nun sagt ihnen Petr., daß sie weder über diesen Geheilten (d. i. indirekt über seine Heilung) sich verwundern, noch auf sie selbst, die App., ihre Blicke richten sollen (*ἀτενίζειν*), „in der Vorstellung, als (*ὡς*, vgl. Blaß, Gr. § 74, 6) hätten wir durch eigene Kraft oder Frömmigkeit (die Gott mit diesem Erfolge belohnt hätte) bewirkt, daß er gehen kann".

V. 13. Der Hauptton liegt hier auf der Nennung Jesu (vgl. 2 22), auf

1. Die Kritiker, die den Grundbestand von V. 1–11 aus einer schriftlichen Quelle herleiten, weisen diese Rede derselben Quelle zu. Einige von ihnen meinen noch bestimmte Einschübe in den Quellenbestand nachweisen zu können. Nach Jgst S. 40ff. sind V. 14a. 18. 21–24. 25b Einschübe, die ursprünglich zu der Pfingstrede des Petr. in der zweiten Quelle gehörten (V. 25b bezogen auf 2 5–11) und an die sich hier 2 24–31. 34f. anschloß. Nach Hilgf. Acta p. 262s. sind V. 21b. 25b und das *πρῶτον* in V. 26 eingeschoben. Mir scheinen keine solche Unebenheiten des Gedankenganges vorhanden zu sein, welche es unmöglich machten, die Rede so, wie sie uns vorliegt, als einheitliche Komposition des Vf.s der AG. zu verstehen.

den Petr., von dem Geheilten und sich weg, die Aufmerksamkeit der Hörer lenken will. Denn den Glauben an den Namen dieses Jesus will er als das eigentlich entscheidende Moment für die Heilung hinstellen (V. 16). Aber Gott ist es, der Jesu diese messianische Herrlichkeit und Kraft verliehen hat; und dieses Verhalten Gottes steht in schroffem Gegensatz zu demjenigen der Angeredeten, die Jesum verworfen haben. Gott wird feierlich als der bezeichnet, der mit dem Volke Israel von dessen Urvätern her (zu τ. πατέρων ἡμῶν vgl. I Kor 10 1. Joh 6 31) in besonderem Bundesverhältnisse steht, nach Ex 3 6; vgl. Lk 20 37. AG 7 32. Dadurch, daß Gott dem im Namen Jesu ausgesprochenen Heilungsbefehle Erfolg schenkte, „verherrlichte er seinen Knecht Jesus". Diese deutero-jesajanische Bezeichnung wird auf Jesum angewandt wie V. 26 u. 4 27. 30; vgl. Mt 12 18. Über den Gebrauch dieser ursprünglich solennen Bezeichnung Jesu in der ersten nachapost. Zeit vgl. Harnack IV S. 74 u. Lehrb. d. Dogmengeschichte I 3 S. 176. Dem μὲν hinter ὃν ὑμεῖς folgt kein entsprechendes δέ (vgl. 1 1). Beabsichtigt war der Gegensatz: den ihr überliefert habt usw., den aber Gott auferweckt hat (V. 15b). Aber durch den Zusatz zu Πειλάτου: κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν, der dann den Gegensatz V. 14 bedingt, wird die formelle Durchführung jenes ersteren Gegensatzes abgebrochen. Zu παρεδώκατε ist zu ergänzen: dem Pilatus. Bei D syr. p. marg. Iren. ist εἰς κρίσιν, bei E εἰς κριτήριον in den Text aufgenommen. Vgl. Lk 24 20. κατὰ πρόσωπον Πειλάτου: „angesichts des Pilatus". Vgl. Gal 2 11.

V. 14. „Ihr verleugnetet[1] den Heiligen (d. h. zu Gott Gehörigen) und Gerechten (d. h. dem Willen Gottes Entsprechenden)". Dieselben Attribute auf den Täufer angewandt: Mk 6 20. Zum geschilderten Sachverhalt vgl. Lk 23 1–5. 13–25. Da das W. ἀρχηγός an der der unsrigen verwandten St. 5 31 nur „Anführer" bed. kann, wird es auch an u. St. so zu verstehen sein (vgl. Hbr 12 2) und nicht als „Urheber" (vgl. Hbr 2 10. 5 9). „Anführer des Lebens" ist Jesus, sofern er zum ewigen Leben, dem Inbegriff der messian. σωτηρία, hinführt. Die Bezeichnung ist gewählt im Kontrast einerseits zu ἄνδρα φονέα V. 14, andrerseits zu ἀπεκτείνατε. V. 15b = 2 32.

V. 16. „Auf Grund des Glaubens an seinen Namen (πίστις mit d. Gen. obj. wie Röm 3 22 u. ö.) hat diesen sein Name festgemacht." Die Schwerfälligkeit des Ausdrucks ist dadurch veranlaßt, daß die App. einerseits nicht irgendwie sich selbst (vgl. V. 12b und beachte das Fehlen des Pron. der ersten Pers.), sondern nur den Namen Jesu, andrerseits diesen Namen doch nicht als bloß äußerlich gesprochenen, sondern als im Glauben an die in ihm bezeichnete Messianität Jesu angewandten als das die Heilung be-

1. Statt ἠρνήσασθε hat D die auffallende LA: ἐβαρύνατε, Iren.: aggravastis, Aug.: inhonorastis et negastis. Nestle StKr 1896 S. 103 f., dem Blaß zustimmt, vermutet, diese LA sei durch einen Fehler des Vf.s der AG. bei der ursprünglichen Übersetzung einer hebr. Vorlage veranlaßt, indem er nämlich כבדתם „ihr beschwertet" las statt כחדתם „ihr verleugnetet", während er dann bei seiner Reinschrift den Fehler korrigierte. Vgl. die Anm. zu 2 47. Aber diese Kombination ist doch eine sehr kühne und unwahrscheinliche, da für כָּבַד, das die LXX allerdings Job 35 16 mit βαρύνει übersetzen, die Bedeutung „beschweren" doch ebensowenig gewöhnlich ist wie für כָּחַד die Bed. „verleugnen". Vgl. A. Meyer, Jesu Muttersprache, S. 131 f.; Dalman, d. Worte Jesu, 1898, I, S. 55 f.

wirkende Moment-hinstellen wollen. Dieser Gedanke wird so ausgedrückt: der Name Jesu habe auf Grund des Glaubens an diesen Namen die Heilung bewirkt. Denselben Gedanken geben dann in etwas verändertem Ausdruck die folgenden W.: „und der durch ihn gewirkte Glaube gab ihm diese Gesundheit". Der Glaube hat zwar Jesum den Messias auch zum Gegenstand. An u. St. wird aber speziell sein Hervorgerufensein durch Jesus bezeichnet, um auch das Einzige, was die App. bei der Heilung leisteten, die gläubige Anwendung des Namens Jesu Chr., als etwas nicht aus ihnen selbst Hervorgegangenes, sondern durch Jesus Bewirktes hinzustellen. Dabei braucht nicht an ein wunderbares, psychologisch unvermitteltes Gewirktsein des Glaubens gedacht zu sein. Jesus rief durch seine messian. Taten und Erlebnisse, deren Zeugen die Jünger waren, den Glauben an seine Messianität hervor. Unter der *πίστις* ist in unsr. V. beidemale der Glaube der App. gemeint, nicht etwa zuerst der des Kranken, dann der der App. (so J. Wß StKr 1893 S. 493, der aus diesem Grunde die Anfangsworte *ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* für einen Zusatz d. Red. erklärt). *ὁλοκληρία*: „Gesundheit, Integrität". Vgl. Jes 1 6. 1 Th 5 23.

**V. 17.** *καὶ νῦν* macht den Übergang von einer vorbereitenden Erörterung zu der Aufforderung, auf welche dieselbe abzweckt: „und nunmehr", bei dieser Sachlage. Vgl. 7 34. 10 5. 22 16. Es dient schon zur Einführung der Ermahnung V. 19 (de W.). Vorher werden aber die Aussagen V. 17 f. eingeschoben als weitere Voraussetzungen für diese Ermahnung. „Ihr handeltet zufolge Unwissenheit." Vgl. 13 27. Lk 23 34. Unwissenheitssünde ist vergebbar; vgl. Lev 22 14. Num 15 22–31. A. Seeberg, Tod Christi S. 318 f., meint, daß die *ἄγνοια* hier sich nicht auf die Messianität Jesu, sondern auf den göttlichen Heilsratschluß, den die Juden in ihrem Tun zur Ausführung brachten, beziehe. Aber diese Beziehung hätte bestimmt ausgedrückt sein müssen. Die Beziehung auf die Messianität Jesu dagegen ergibt sich aus dem Vorangehenden. Zur Verblendung der „Oberen" des jüd. Volkes, aus der allein ihr Verfahren gegen den Messias Jesus zu begreifen ist, vgl. 1 Kor 2 8. **V. 18.** Durch die in Verblendung vollbrachte Tötung des Messias sind nun doch nicht die messian. Verheißungen vereitelt; vielmehr gehörte diese Tötung gerade mit zu der von Gott veranstalteten Erfüllung dieser Verheißungen. Vgl. zu 2 23. Die Berufung auf „alle Propheten" (vgl. Lk 24 27. AG 10 43) ist eine Übertreibung, sofern man die Propheten als einzelne in betracht zieht. Aber für Petr., bezw. den Vf. der AG., kamen sie gewissermaßen als ein einheitliches Ganzes in betracht und die innere Harmonie der altteſt. Prophetie wurde als so selbstverständlich betrachtet, daß das, was bei einem oder einigen Proph. deutlich bezeugt war, ohne weiteres als Meinung aller hingestellt wurde. Zu *τ. Χριστὸν αὐτοῦ* vgl. 4 26 (= Ps 2 2). Lk 2 26. 9 20. *οὕτως*: in der in V. 13–15 u. 17 beschriebenen Weise.

**V. 19.** Aus dem in V. 17 f. Gesagten wird gefolgert, daß die Hörer Sinnesänderung üben sollen (vgl. 2 38), um Vergebung für ihre Sünde der Verwerfung des Messias und dadurch Teilnahme an der zur Verwirklichung bevorstehenden messian. Heilszeit zu erlangen. Neben dem *μετανοήσατε*, „tut

Buße", in welchem das begriffliche Moment der Abkehr von der Sünde vorwiegt, wird durch das *ἐπιστρέψατε*, „bekehret euch", noch besonders die positive Hinkehr zu dem von Gott gesandten Messias bezeichnet. Vgl. 26 20 u. zu 9 35. Der nächste Zweck ihrer Umkehr wird bezeichnet durch die W.: „damit eure Sünden ausgelöscht werden" (Vergebung bildlich als Auslöschung einer Schuldverschreibung vorgestellt wie Kol 2 14. Ps 51 3. 11. Jes 43 25). Ihren letzten Zweck aber, für den nur eben in der Sündenvergebung die Voraussetzung liegt, bezeichnet der Satz: „auf daß Zeiten der Erquickung vom Angesichte des Herrn her kommen", d. h. die messianische Heilszeit eintrete. Durch das *ἄν* bei *ὅπως* wird der beabsichtigte Erfolg als von der Erfüllung der bezeichneten Bedingung abhängig hingestellt. Vgl. 15 17. Lk 2 35. Röm 3 4. Zu der *ἀνάψυξις* (vgl. Ex 8 15) als Charakteristikum der messian. Zeit vgl. die *ἄνεσις* II Th 1 7, die *κατάπαυσις* und den *σαββατισμός* Hbr 4 3–11 und die Schilderung Apk 21 3f. *ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* ist hebraisierender Ausdruck (vgl. II Th 1 9), entspricht aber auch der jüd. Vorstellung, daß die messian. Heilsgüter im Himmel bei Gott vorhanden sind und von dorther zur Verwirklichung für die Menschen kommen. Vgl. Apk 21 2. 10. Hebr 12 22. I Pt 1 4. **V. 20.** Die hier gemeinte „Sendung" des Messias, mit der die Heilszeit anbrechen wird, ist seine Parusie. Bei seinem ersten Kommen mußte der Messias gemäß der prophetischen Verkündigung leiden (V. 18; vgl. 26 23), bei seinem zweiten Kommen aber wird er die Welterneuerung bringen (V. 21). Vgl. auch Hbr 9 28. Der von Gott zu Sendende wird bezeichnet als „der für euch bestimmte Messias Jesus". *προχειρίζεσθαι* (22 14. 26 16) bed. eigentlich: „sich vor die Hand nehmen", dann: „sich etwas vornehmen", und mit Akk. d. Person: „Jem. bestimmen". Vgl. II Mak 3 7. 8 9. Zu *ὑμῖν* vgl. 2 39. *Χριστός* hat hier durchaus seinen amtlichen Sinn: „Messias". Über die Verwendung dieses Begriffs in der AG. vgl. Harnack IV S. 72f.

**V. 21.** „Den der Himmel aufnehmen muß bis zu Zeiten der Neuordnung alles dessen, was usw." *οὐρανὸν* Acc. subjecti. *δεῖ* von der durch den Ratschluß Gottes bedingten Notwendigkeit gesagt (vgl. 1 16). Dieser Ratschluß gilt dem Redner als bezeugt durch die h. Schrift (vgl. 2 28. Lk 24 26). Durch das Präs. *δεῖ* wird diese Notwendigkeit als eine dauernd gültige hingestellt. Zu dem *οὐρανὸν μὲν* steht in nicht ausgesprochenem Gegensatze der Gedanke, daß die Erde den Messias wieder aufnehmen muß, wenn der bezeichnete Zielpunkt für sein Wohnen im Himmel erreicht sein wird. Luth. u. viele ältere Lutheraner, zum Teil im Interesse der Ubiquitätslehre, auch Beng. u. A., Jäg. I S. 19f. fassen *ὃν* als Subjekt. Da *δέχεσθαι* nicht „einnehmen" bed. (so Luth.), wäre bei dieser Fassung zu übersetzen: „welcher den Himmel in Empfang nehmen muß (näml. vom Vater)". Die obige Fassung ist einfacher. *ἀποκατάστασις* bed. Herstellung, Feststellung, und zwar (das liegt in dem *ἀπο*) Herstellung in einen neuen Zustand durch Beseitigung eines bisherigen schlechten (vgl. *ἀποκαθιστάναι* = herstellen oder heilen eines kranken Gliedes od. Menschen: Mk 3 5 u. Parall.; 8 25). Unter den „Zeiten der Neuordnung" an u. St. verstehen Mey., B. Wß (vgl. Bibl. Th. d. NT § 42a), Overb. den der Parusie vorangehenden und ihren Eintritt bedingenden Zeit-

raum der Wiederherstellung aller sittlichen Verhältnisse durch die Bekehrung (vgl. Mal 4,5. Mt 9,12). Der Gedanke würde zu V. 19 u. 22f. passen. Dabei denken Mey. u. B. Wß diese ἀποκατάστασις als den zukünftigen Zustand, in dem die sittl. Neuordnung fertig vorhanden sein wird, Overb. aber als den schon gegenwärtigen, in dem sie sich allmählich vollzieht. Allein gegen die erstere Auffassung spricht der Plur. χρόνων, der den Zustand der ἀποκατάστασις nicht als Endpunkt einer vorangehenden Entwicklungszeit, sondern als lange Zeitdauer hinstellt. Gegen die letztere Auffassung spricht das ἄχρι, durch das die χρόνοι ἀποκαταστάσεως selbst, d. i. also ihr Eintritt, nicht, wie Overb. umdeuten muß, ihre Vollendung, als Endtermin für den himmlischen Aufenthalt des Messias angegeben werden. Und entscheidend spricht gegen die ganze Erklärung der ἀποκατάστασις von der der Parusie vorangehenden sittl. Neuordnung, daß bei ihr das folgende ὧν nicht auf πάντων, sondern auf χρόνων zurückbezogen werden muß. Diese undeutliche Rückbeziehung des attrahierten ὧν anzunehmen, ist nicht möglich; es müßte οὓς geschrieben sein (Blaß). Bei der Beziehung des ὧν auf πάντων sind die „Zeiten der Neuordnung" von der mit der Parusie eintretenden Heilszeit zu verstehen, in der sich die prophet. Heilsverheißungen erfüllen. Nun wird freilich der Inhalt dieser Verheißungen in der Heilszeit nicht neugeordnet, sondern vielmehr zur Erfüllung gebracht. Der Begr. ἀποκατάστασις bed. nicht einfach diese Erfüllung. Durch ihn wird der zukünftige Heilszustand insofern bezeichnet, als er seiner Art nach eine Neuordnung, eine Herstellung aller Dinge und Verhältnisse zu neuer, glücklicher, beseligender Beschaffenheit sein wird (vgl. 1,6. Jes 65,17ff.). Sofern nun aber diese Neuordnung gemäß der prophetischen Verheißung eintreten wird, kann sie in prägnanter Kürze bezeichnet werden als „Neuordnung alles dessen, was Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von Uranfang geredet hat", d. i. als Neuordnung in dem ganzen Umfange, in welchem eine solche verheißen ist. Mit Unrecht wendet Overb. gegen diese Auffassung ein, sie habe die Tautologie von V. 19f. u. 21 zur Folge. Allerdings fallen die καιροὶ ἀναψύξεως V. 19 mit den χρόνοι ἀποκαταστάσεως zusammen. Aber der Fortschritt des Gedankens liegt darin, daß die mit der Parusie eintretende Periode in V. 19f. als eine von Gott kommende, durch seine Sendung des Messias herbeizuführende Heilszeit bezeichnet wird, in V. 21 aber als Erfüllung der ganzen prophet. Verheißung. Dieser letztere Punkt soll in V. 22ff. weiter ausgeführt werden. Er hat auch die Abwechslung zwischen den Ausdrücken ἀνάψυξις und ἀποκατάστασις, die keineswegs Synonyma sind, bedingt. Nur die Anwendung des letzteren Begriffes in V. 21 ermöglichte es, in V. 22f. ein Wort des Moses, das sich direkt nur auf das Vernichtungsgericht über die Verächter des kommenden Propheten bezieht, als Zeugnis für den vom wiederkehrenden Messias zu erwartenden neuen Zustand, der eben ein Zustand der Reorganisation sein wird, anzuführen. Die Wendung: „durch den Mund seiner heiligen Propheten von uran" wie Lk 1,70.

**V. 22f.** Zum Belege dafür, daß Gott von Uranfang durch seine Propheten von der messian. Heilszeit geredet hat, wird zuerst auf die Weis-

sagung des Moses Dtn 18 15. 18. 19 (frei nach LXX) verwiesen. Während diese ihrem ursprünglichen Sinne nach bedeutet, daß Jahve dem Volke Israel stets zur rechten Zeit einen Propheten erwecken will (vgl. H. Schultz, altteſt. Theol.[5] S. 626), wird ſie vom Ap. auf den Meſſias als den Propheten *κατ' ἐξοχήν* bezogen. Der Hauptpunkt im Zitat, um deswillen es in unſerm Zuſammenhange angeführt wird, iſt die Verkündigung des Vernichtungsgerichtes für die Ungehorſamen V. 23. Denn dies iſt eine indirekte Verkündigung der *ἀποκατάστασις* V. 21. Statt der bei LXX nach dem Grundtexte ſtehenden W.: *ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ* iſt die verſchärfte Drohformel: *ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τ. λαοῦ* eingeſetzt nach Gen 17 14 u. ö. Sie iſt von der Ausſchließung vom meſſian. Heile verſtanden. **V. 24.** Neben Moſes werden auch alle weiteren Propheten als Zeugen hingeſtellt, ohne daß aber beſtimmte Zeugniſſe von ihnen angeführt werden. *καὶ — δὲ* wie 2 44. Die W.: *πάντες οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμ. καὶ τῶν καθεξῆς* ſind eine ungenaue Zuſammenziehung der zwei Wendungen: „alle Proph., Sam. und die folgenden", und: „alle Proph. von Sam. an". Win. § 67, 2. Samuel wird als erſter der Propheten im engeren Sinne genannt (vgl. Hbr 11 32). Dem Sinne nach gehört die Ausſage *κατήγγειλαν κτέ.* zu dem Subj. *πάντες οἱ προφῆται.* Dabei iſt aber das *καὶ* überflüſſig. Entweder iſt (mit Weizſ.) zu überſetzen: „haben auch verkündigt", oder es iſt die Anakoluthie anzunehmen, daß das, was eigentlich Prädikat des Hauptſatzes ſein ſollte, mit in den relativiſchen Nebenſatz hineingezogen iſt. „Dieſe Tage" ſind diejenigen, von denen in V. 21 geredet iſt und auf die ſich auch das Moſeswort V. 23 bezieht.

**V. 25.** Abſchließende Applikation des Geſagten an die Hörer: ſie ſind diejenigen, welche die meſſian. Verheißung in erſter Linie angeht. Beachte das nachdrücklich vorangeſtellte *ὑμεῖς* u. V. 26 *ὑμῖν* u. vgl. 2 39. „Ihr ſeid die Söhne der Propheten und des Bundes", d. h. ihr gehört ihnen zu und ſie gehören euch zu. Aus dem Zuſatze *τῆς διαθήκης* iſt erſichtlich, daß die Hörer *υἱοὶ τ. προφητῶν* nicht heißen als Nachkommen der Proph., ſondern ſofern ſie zu dem, was die Proph. verkündigt haben, in einem gleichen Zugehörigkeitsverhältniſſe ſtehen, wie zu dem Bunde. Zu der hebraiſierenden Anwendung von *υἱός* im übertragenen Sinne vgl. Mt 8 12. 13 38. 23 15 u. ö. Die Zufügung des Begriffes *τῆς διαθήκης* bahnt den Übergang zu dem in dem Relativſatze noch gegebenen Hinweiſe auf die meſſian. Verheißung der vormoſaiſchen Zeit, ſo daß alle Perioden der altteſt. Weisſagung berührt ſind (Blaß). Die „Väter", d. i. Vorfahren, mit denen Gott den Bund ſchloß, bezeichnet Petr., obgleich ſie auch ſeine eigenen ſind, als „eure Väter", weil es im Zuſammenhange dem rhetoriſchen Intereſſe entſpricht, ſpeziell die Zugehörigkeit der Vorfahren zu den Angeredeten zu betonen. Abraham iſt der Repräſentant dieſer Vorfahren, ſo daß Gott mit dieſen einen Bund ſchloß, indem er jenem die Verheißung Gen 22 18 (vgl. 12 3. 18 18) gab. Sie wird hier frei nach LXX zitiert. Der Begriff *σπέρμα* hat hier bei der beabſichtigten meſſian. Verwertung der St. nicht den kollektiven Sinn „Nachkommenſchaft" (ſo Zöckl., B. Wß), ſondern iſt, wie Gal 3 16, auf „den Nachkommen" im ſpeziellen Sinne, den Meſſias, bezogen. *ἐνευλογηθήσονται* iſt in paſſivem

Sinne zu nehmen, nicht nach dem Urtexte in reflexivem (so Clemen StKr 1895 S. 330). Unter „allen Geschlechtern der Erde" sind nicht die Heiden im Gegensatze zu Israel, sondern alle Völker mit Einschluß Israels gemeint. Das beweisende Moment dafür, daß die angeredeten Israeliten „Söhne des Bundes" sind, liegt natürlich nicht in diesen Schlußworten der angeführten Verheißung, sondern darin, daß der Spender des universalen Segens als Abrahamide, also als einer, der aus dem Volke Isr. hervorgeht, bezeichnet ist.

**V. 26.** In dem den Juden geltenden *πρῶτον* (vgl. Röm 1,16, auch Mk 7,27) liegt indirekt, daß nachher auch Anderen das messian. Heil bestimmt ist. Dies ist aber nicht ein speziell paulinischer Gedanke[1]. Vielmehr ist es eine echt alttest. u. jüd. Erwartung, daß auch die fremden Völker dereinst an den Segnungen der messian. Zeit teilnehmen werden, nur eben durch Vermittlung Israels und so, daß Israel seine Prärogative behält. Der Begriff *ἀναστήσας* ist hier, bei seiner Beziehung auf V. 22 und seiner Verbindung mit *ἀπέστειλεν*, nicht von der Auferweckung aus dem Tode (Luth.), sondern von dem Erstehenlassen zum Leben und Wirken gemeint, welches sich in der Sendung des Messias vollzogen hat (vgl. 13,32). Über das Verhältnis des Part. Aor. zu *ἀπέστειλεν* s. zu 1,24. Über *τὸν παῖδα αὐτοῦ* s. zu V. 13. Mit den Schlußworten: „indem ihr euch ein Jeglicher abwendet von euren Schlechtigkeiten"[2] wird die Bedingung für den Empfang der Segnung bezeichnet. *ἀποστρέφειν* ist in intransitivem Sinne zu nehmen, wie oft bei LXX und wie *ἐπιστρέφειν* V. 19. Nach älteren Ausl. fassen B. Wß u. A. Seeberg, Tod Christi S. 321 es transitiv (wie Lk 23,14 und sonst überall im NT): „indem er einen Jeden abwendet". Aber bei der intrans. Fassung bilden diese W., sofern sie eine indirekte Mahnung zur Leistung der bezeichneten Bedingung enthalten, gerade einen besonders treffenden, auf V. 19 zurückgreifenden Abschluß des paränetischen Teiles der Rede. Vgl. auch 2,40.

## Kap. 4.

**V. 1–22. Verhaftung des Petrus und Johannes und Gerichtsverhandlung[3].** **V. 1.** „Während sie zum Volke redeten, traten an sie heran

1. *πρῶτον* wird für einen redaktionellen Zusatz erklärt von J. Wß StKr 1893 S. 495, Hilgf. ZwTh 1895 S. 196; Act. p. 262s., Clemen StKr 1895 S. 330. Dagegen beläßt Jgst S. 42 es dem ursprünglichen Bestande der Rede, gibt ihm aber eine Beziehung nicht bloß auf das *ὑμῖν* und auf den fremdartigen V. 25b, sondern auf den folgenden Satz *ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν κτλ.*, indem hier von der ersten Sendung des Messias im Gegensatze zu einer zweiten geredet sei.

2. Das *ὑμῶν* hier ist bezeugt durch ℵADEP viele Min. und einige Verss.; C*13 vulg. sah. cop. Iren. haben *αὐτῶν* bezw. *αὐτοῦ*; bei B Chrys. Theophyl. fehlt das Pron. ganz (so Blaß). Gewiß war die Ungenauigkeit der Beziehung des *ὑμῶν* auf das Subj. *ἕκαστον* die Veranlassung teils zur Änderung in *αὐτ.*, teils zur Weglassung.

3. Diese Erzählung zeigt große Verwandtschaft mit der späteren 5,17ff. Wahrscheinlich wurde ein und derselbe Vorgang, ein gerichtliches Einschreiten gegen die Häupter der Urgemeinde, mit verschiedenen Zügen im einzelnen überliefert (das eine Mal nur Petr. u. Joh., das andere Mal alle 12 App. die Verhafteten). Der Vf. der AG. meinte deshalb, zwei Vorgänge annehmen zu müssen. Zu dem zweiten zog er die Erzählung von der wunderbaren Befreiung der App. aus dem Gefängnis, eine

(ἐφιστάναι c. dat. wie Lk 2, 9. 24, 4. AG 23, 11) die Priester[1] und der Tempelhauptmann". Letzterer war selbst Priester, stand an Rang dem Hohenpriester zunächst und war mit der Aufsicht über die äußere Ordnung im Tempel betraut. Vgl. 5, 24. 26. Lk 22, 4. 52. Jos. Ant. 20, 6, 2. Bell. 6, 5, 3 u. Schür. II[3] S. 265. Die „Priester" werden als die von ihm befehligte priesterliche Tempelwache gedacht sein. Über die Sadducäer, die hauptsächlich in der jüd. Priester-Aristokratie (vgl. 5, 17) vertretene Partei, vgl. Schür. II[3] S. 406ff. O. Hltzm.[2] S. 212ff. Hölscher, der Sadducäismus, 1906 (dazu Schür.s Anzeige ThLz 1907, S. 200ff.). V. 2. „Die verdrossen waren (διαπονεῖσθαι wie 16, 18), weil sie — — in Jesu (d. h. an dem Falle Jesu) die Auferstehung aus Todten verkündigten." Die Predigt von dem auferstandenen Jesus war ihnen ärgerlich, nicht weil sie sich auf Jesus, sondern weil sie sich bei Jesus auf die Auferstehung bezog. Es beruht gewiß auf guter Überlieferung, daß die hierarchische Partei der Sadducäer, zu der die Spitzen des Synedriums gehörten, wie sie entscheidend zur Verurteilung Jesu gewirkt hatte, so auch nachher die Anhänger Jesu in Jer., die den Gekreuzigten nun doch als Messias verkündigten und seine Verurteilung als ein großes Unrecht hinstellten, verfolgt und zu unterdrücken gesucht hat. Die dogmatische Abneigung gegen die Auferstehungslehre hatte dabei doch wohl nur eine sekundäre Bedeutung. Der Vf. der AG. aber scheint aus der Notiz Mk 12, 18 (= Lk 20, 27) geschlossen zu haben, daß sich das ganze Interesse der Sadducäer auf die Leugnung der Totenauferstehung konzentrierte und daß in diesem dogmatischen Interesse das maßgebende Motiv für ihr Verhalten gegen die Jünger Jesu lag (vgl. 23, 7ff)[2].

---

Parallel-Überlieferung zu der Geschichte von der Befreiung des Petrus 12, 5ff., und hier berichtete er das Eingreifen des Gamaliel. Trotz dieser verschiedenen Ausführung blickt die ursprüngliche Identität der beiden Vorgänge deutlich durch. Vgl. im Lk.ev. den doppelten Bericht über die Aussendung der Zwölfe: 9, 3ff. nach Mk 6, 6ff. u. 10, 1ff. nach der Logia-Quelle; ferner die zwei ähnlichen, gewiß auf denselben Vorgang zurückgehenden Speisungsgeschichten Mk 6, 34ff. u. 8, 1ff. Vgl. Ewald, Gesch. d. ap. Z.[3] S. 202; Hltzm. hinter 5, 42; Harnack III S. 142ff. (vgl. oben d. Anm. zu 3, 1ff.). — B. Wß, dem Feine S. 175ff. und J. Wß StKr 1893 S. 491 im wesentlichen folgen, nimmt an, daß der Vf. der AG. bei der Bearbeitung seiner älteren Quelle in die Erzählung von K. 4 diejenigen Züge eintrug, auf denen die Analogie mit der Erzählung von K. 5 beruht, nämlich die Verhaftung der App. und die Synedriumssitzung. Nach der Quelle habe, wie aus der Anwesenheit des Geheilten V. 10 u. 14 erhellt, eine öffentliche Verhandlung auf dem Tempelplatze stattgefunden. V. 2–3. 4b–7. 15–17. 19. 20. 23 seien als redaktionelle Zutaten zu betrachten. Umgekehrt weist Sorof S. 57ff. den ganzen Bericht in K. 4 (ausg. V. 4) der Petrus-Quelle zu, während er in 5, 17ff. eine frei umgestaltende Parallel-Erzählung des Überarbeiters erblickt. Sp. S. 80ff. u. Jgst S. 47ff. leiten die Erzählungen in Kap. 4 u. 5 aus zwei parallelen schriftlichen Quellen her, deren Berichte sie aber im einzelnen noch durch den Red. modifiziert sein lassen.

1. Statt ἱερεῖς lesen W.-H. nach BC 4 arm. aeth.: ἀρχιερεῖς. Die Möglichkeit, daß dies die ursprüngliche LA ist, ist vorzubehalten. Aber da bei der Aufzählung der gegen Jesus und seine Jünger feindseligen Spitzen der Judenschaft in den Evgg. u. d. AG. überaus häufig die ἀρχιερεῖς genannt werden, aber nirgends die ἱερεῖς (ausgen. Lk 20, 1, wo die LA schwankend ist), muß es doch als überwiegend wahrscheinlich gelten, daß Abschreiber an u. St. statt ἱερεῖς das ihnen geläufigere ἀρχιερεῖς einsetzten.

2. Die meisten Kritiker, die unsern Abschnitt auf einem schriftlichen Quellenberichte beruhend denken, nehmen die innere Unwahrscheinlichkeit der an u. St. gegebenen Motivierung zum Anlasse, um V. 2 für einen Zusatz des Red. zur Quelle zu erklären. So auch Hilgf., Acta p. 263, der in V. 1 die W.: καὶ ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ nach D d streicht und die Schlußworte καὶ οἱ Σαδδ. zusammen mit V. 2 dem Red. zuweist.

V. 3. *εἰς τήρησιν*: „in Gewahrsam, Haft". Vgl. 5 18. V. 4. Die Mitteilung über den Erfolg der Predigt von K. 3 wird erst hier gegeben, weil es dem Vf. der AG. daran lag, den unmittelbaren Anschluß der Verhaftung an die Rede auch schriftstellerisch hervorzuheben. Unpassend ist der Ort zur Einfügung dieser Angabe durchaus nicht gewählt[1]. Es heißt: „die Zahl der Männer" wahrscheinlich a parte potiori, d. h. Frauen sind eingeschlossen, wie Mt 14 35. Mk 6 44. *ἄνδρες* also hier gleichbed. mit *ὀνόματα* 1 15 u. *ψυχαί* 2 41 (de W.). Über die Zahl 5000[2] vgl. zu 2 44. Nach Harnack III S. 143 u. 146 ist wahrscheinlich eine Null zuviel gesetzt, so daß die ursprünglich überlieferte Zahl mit der von I Kor 15 6 übereinstimmte.

V. 5. „Es begab sich aber, daß (umständliche Ausdrucksweise wie 9 3. Lk 3 21. 16 22) sich zum folgenden Tage von ihnen (d. i. nach dem Zusammenhange: von den Juden) die Obersten u. die Ältesten u. die Schriftgelehrten in Jer. versammelten." Die Mitglieder des Synedriums sind nach ihren verschiedenen Kategorien aufgezählt. Die *ἄρχοντες* sind identisch mit den sonst sehr häufig *ἀρχιερεῖς* genannten Angehörigen der (vorwiegend sadducäischen) Priester-Adelsgeschlechter (vgl. V. 23. 22 30 u. ö.); *πρεσβύτεροι* heißen die Mitglieder des Synedriums im allgemeinen; *γραμματεῖς* sind speziell die zum Synedr. gehörigen (vorwiegend pharisäischen) Schriftgelehrten. Über die Zusammensetzung des Synedr. vgl. Schür. II[3] S. 199 ff.; O. Hltzm.[2] S. 224 ff.; Wellhaus. S. 269 ff. — Der Zusatz „in Jer."[3] ist bedeutungslos, wenn man ihn nicht mit B. Wß speziell mit *τοὺς γραμματεῖς* verbindet, so daß er die jerusalemischen Schriftgelehrten (vgl. Mk 3 22. 7 1) von den galiläischen unterscheidet. Bei der LA *εἰς Ἱερ.* wäre an eine Berufung auch auswärts, etwa auf Landsitzen (so Mey.), befindlicher Mitglieder des Synedr. nach Jer. gedacht. V. 6. Die durch die besten Codd. bezeugten Nominative bilden einen Anakoluth[4]. Es ist doch wohl nicht auffallender, wenn der Vf. der AG. als ursprünglicher Erzähler, als wenn er bei Einfügung eines redaktionellen Zusatzes in einen Quellenbericht sich dieses Anakoluths schuldig machte. — Hannas war abgesetzter, sein Schwiegersohn Kaiaphas fungierender Hoherpriester. Da aber die Hoherpriesterwürde prinzipiell eine lebenslängliche war, behielten auch die abgesetzten Hohenpriester nicht nur diesen Titel, sondern auch einen

1. Nach Sorof S. 55, Jgst S. 48, Clemen StKr 1895 S. 331, Hilgf. ZwTh 1895 S. 198 f., Acta p. 263 ist V. 4 eine den Zusammenhang störende redaktionelle Zutat. Aber der Grund, der einen Red. dazu bestimmen konnte, den Zusatz an dieser Stelle, und nicht gleich nach 3 26 zu geben, konnte doch gerade so gut auch für den ursprünglichen Erzähler maßgebend sein.

2. T. liest bloß *χιλιάδες πέντε* nach ℵA 61 einig. Verss. (so auch Blaß im *α*-Text); W.-H. u. B. Wß (S. 50): *ὡς χιλ. π.* nach B D syr. arm. (so Blaß im *β*-Text); Rec.: *ὡσεὶ χιλ. π.* Wahrscheinlich ist *ὡς* oder *ὡσεὶ* nach 2 41 eingefügt.

3. Durch ABDE 61 al. ist *ἐν Ἱερ.* bezeugt (so W.-H., B. Wß). T. liest *εἰς Ἰ.* nach ℵP viel. Min. (so auch Blaß im *α*-Text). Da *εἰς* die schwierigere LA ist, so liegt es nahe, *ἐν* für erleichternde Korrektur zu halten. Aber es ist doch auch möglich, daß das überflüssig erscheinende *ἐν Ἰ.*, welches syr. sch. u. flor. ganz weglassen (Blaß setzt es im *β*-Text in Klammern), in das bedeutungsvollere, aber freilich für die geschichtliche Situation wenig passende *εἰς Ἰ.* geändert wurde.

4. Derselbe ist aufgelöst einerseits in d. Rec., welche Akkusative liest, andrerseits bei D, wo in V. 5 die Akkus. in Nominative umgesetzt sind: *συνήχθησαν οἱ ἄρχοντες κτἑ.*

Teil der hohenprieſterlichen Rechte. Speziell Hannas ſcheint nach ſeinem Rücktritte leitenden Einfluß im Synedrium behalten zu haben. Deshalb iſt die Stellung und Titulierung des H. an u. St. u. Lk 3 2 nicht mit Mey. als eine ganz irrtümliche zu betrachten. Vgl. Schür. II 3 S. 221; Belſer ThQ 1896 S. 38ff. Nur kann H. nicht den Vorſitz im Synedr. geführt haben; denn dieſen hatte der fungierende Hoheprieſter. Vgl. Schür. II 3 S. 202ff. Die hier genannten Johannes und Alexander ſind uns ſonſt nicht bekannt[1]. Zu dieſen kamen noch: „alle, die aus hoheprieſterlichem Geſchlechte waren", d. h. die Mitglieder der Familien des Prieſteradels, aus denen die Hohenprieſter gewählt zu werden pflegten. Vgl. Schür. II 3 S. 221ff. u. StKr 1872 S. 368ff. Derſelbe Ausdruck auch Corp. Insc. Graec. n. 4363.

**V. 7.** Man „ſtellte ſie (d. h. die Verhafteten) in die Mitte", d. h. ließ ſie vortreten (vgl. Mk 3 3) und richtete an ſie die Unterſuchungsfrage: „in welcherlei Kraft oder in welcherlei Namen habt ihr dies getan?" Die Frage wird nicht bloß formell geſtellt, um den den Unterſuchenden ſchon bekannten Tatbeſtand von den Angeklagten ausdrücklich eingeſtehen zu laſſen (Jäg. I S. 21f.). Nach der Auffaſſung unſeres Vf.s hatten vielmehr die Mitglieder des Synedriums bis dahin die Gefragten noch nicht als Anhänger Jeſu erkannt (V. 13b), wußten ſie noch nicht, in weſſen Namen die App. geheilt und gepredigt hatten und wollten ſie jetzt erſt durch Verhör klarſtellen, ob dieſer Name ein berechtigter war, oder ein unzuläſſiger, etwa ein teufliſcher. Nur ſo erklärt ſich ihre vollſtändige Ratloſigkeit, als ſie in der Antwort den überraſchenden Hinweis auf den Namen Jeſu bekommen (V. 14). Die Erwägung, daß dieſe Darſtellung an Unwahrſcheinlichkeiten leidet, kann nicht beweiſen, daß der Vf. der AG. ſie nicht doch in dieſem Sinne gemeint hat. — Weil der Vorgang, um den es ſich bei der Unterſuchung handelt, den Leſern bekannt iſt, läßt der Schriftſteller nur mit dem kurzen *τοῦτο* auf ihn Bezug nehmen. Vgl. das *αὐτούς* 15 5. Das an den Schluß geſtellte *ὑμεῖς* hat den Nachdruck des Befremdlichen. Eben weil es auffallend iſt, daß dieſe gewöhnlichen Menſchen ſo etwas vollbracht haben, wird nach der fremden Kraft, in der ſie gehandelt haben, gefragt.

**V. 8.** Petrus, „erfüllt mit heiligem Geiſte" (für den jetzigen Verteidigungsakt, gemäß Lk 12 11f.; vgl. 13 9), ſprach **V. 9:** „wenn wir heute verhört werden wegen einer Wohltat an einem kranken Menſchen, wodurch dieſer geheilt ſei." Durch die Einführung des Vorderſatzes mit *εἰ* (ſtatt *ἐπεί*) wird das Auffallende der Tatſache angedeutet. Das *ἡμεῖς* entſpricht dem *ὑμεῖς* am Schluſſe von V. 7. *σήμερον* iſt eingefügt wie 24 21. 26 2. *ἐπ' εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπου ἀσθενοῦς* ſteht im Kontraſt zu *ἀνακρινόμεθα*: eine Wohltat Gegenſtand richterlichen Verhörs! *ἐν τίνι* iſt neutriſch (Mt 5 13) wegen der Beziehung auf die Frage V. 7, in der keine Perſon genannt iſt. Mit *οὗτος*

1. Statt *Ἰωάννης* haben D gig.: *Ἰωνάθας* (von Blaß auch in den *α*-Text aufgenommen). Nach Joſ. Ant. 18, 4, 3 hieß ein Sohn des Hannas, der dem Kaiaphas im Hohenprieſteramt folgte, Jonathas. Die Annahme liegt nahe, daß in dieſem Falle D allein den urſprünglichen, durch Joſ. beſtätigten Text bewahrt hat. Aber möglich iſt auch, daß die Stelle des Joſ. den Anlaß zur Emendierung des Namens Johannes gab (vgl. B. Wß, Cod. D S. 108).

wird auf den anwesenden Geheilten verwiesen (vgl. V. 10. 14). Daß er zu der Gerichtsverhandlung, die seine Heilung betraf, zitiert war, ist so natürlich, daß der Schriftsteller es nicht besonders zu erwähnen brauchte. Die von σαόω abzuleitende Wortform σέσωται statt σέσωσται haben T. u. Blaß nach ℵA aufgenommen. Vielleicht ist sie mit B. Wß S. 30 für einen Schreibfehler zu halten. **V. 10.** Nachdrücklicher Hinweis auf den Namen Jesu als das heilkräftige Moment, wie 3,16. Das ἐν τούτῳ wird von Mey., Hltgm., Zöckl. maskulinisch auf Ἰησοῦ Χριστοῦ bezogen, zu dem die beiden vorangehenden Relativsätze gehören. Aber es ist grammatisch genauer und entspricht dem Gewichte, welches in der ganzen Erzählung K. 3 u. 4 auf den Namen Jesu gelegt wird, ἐν τούτῳ neutrisch als ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ. wiederaufnehmend zu fassen. παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής: „steht vor euch gesund da".

**V. 11**[1]. Die Beziehung des οὗτος hier nicht auf den zuletzt genannten οὗτος, sondern auf die Hauptperson, von der in V. 10 die Rede war, ist nach dem Zusammenhang so unmißverständlich, daß man nicht wohl mit Sp. S. 80 den undeutlichen Ausdruck dieser Beziehung als Anzeichen dafür betrachten kann, daß die Schlußworte von V. 10 (ἐν τούτῳ κτέ.) ein redaktioneller Zusatz sind. — Die St. Ps 118,22 wird im Anschluß an das Wort Jesu Lk 20,17 unmittelbar auf die Oberen des jüd. Volks angewandt (ὑφ' ὑμῶν). Vgl. 1Pt 2,4. 7. **V. 12.** Die Aussage V. 10, daß in dem Namen Jesu Chr. dem Lahmen die Heilung gebracht sei, steigert Petr. zu der Behauptung, daß überhaupt „in garkeinem Anderen das Heil ist", d. h. kein Anderer die Möglichkeit der Heilserlangung bietet. Der Begriff σωτηρία steht offenbar in Beziehung zu dem σέσωσται V. 9, bedeutet aber etwas Größeres: nicht körperliche Heilung, sondern das Heil κατ' ἐξοχήν, die messianische Heilsrettung. Vgl. 2,21. 13,26 u. ö. Jene körperliche Heilung erscheint dem Ap. aber als Anzeichen auch dieses höheren Heilsvermögens des Messias. Die Behauptung, daß es keinen anderen Heilsvermittler gibt, wird dann dadurch bekräftigt (γάρ), daß „auch kein anderer Name da ist unter dem Himmel (d. h. in der ganzen Welt), der gegeben wäre unter Menschen (d. h. in der Menschheit), in welchem ihr das Heil erlangen sollt". Dieser auf den Namen bezügliche Zusatz ist dem Petrus wichtig, weil er gemäß dem Vorgange 3,6 in V. 10 gerade den Namen Jesu als das heilkräftige Moment hingestellt hatte. Das Partiz. mit Art. τὸ δεδόμενον neben dem artikellosen Substant. ist von uns in einen Relativsatz aufzulösen, wie Lk 7,32. Joh 12,12 (vgl. Blaß, Gr. § 73, 2). Am Schlusse ist nach B zu l.: ὑμᾶς. Dadurch wird der Aussage über den einzigen Heilsweg eine nachdrückliche Applikation an die Hörer gegeben (B. Wß). Bei der LA ἡμᾶς würde sich Petr. mit den Hörern und allen Menschen überhaupt zusammenschließen. Vgl. die analoge Vertauschung in 3,25.

**V. 13**[2]. „Indem sie aber den Freimut des Petr. u. Joh. wahrnahmen

1. Am Schlusse von V. 10 haben E flor. syr. p. marg. Cypr. nach ὑγιής die W.: ἐν ἄλλῳ δὲ οὐδενί. Dagegen fehlen am Anf. von V. 12 die W. καὶ οὐκ ἔστιν — σωτηρία bei flor. Iren. Cypr. Aug. (ἡ σωτ. auch bei D). Dann geht es bei D syr. sch. Cypr. weiter: οὐ γάρ ἐστιν ἕτερον ὄνομα κτλ. So Blaß im β-Text. Vgl. dagegen B. Wß Cod. D S. 61 f.

2. Blaß rekonstruiert hier den β-Text wesentlich nach flor. folgendermaßen: V. 13

(Part. Praes.) und da sie erfaßten (Part. Aor.), daß es ungelehrte Menschen und Laien sind, verwunderten sie sich." Vgl. Joh 715. *ἀγράμματος*: ohne gelehrte, d. i. hier ohne schriftgelehrte, rabbinische, Bildung. *ἰδιώτης*: „Laie" im Gegensatz zum Fachmann. Vgl. II Kor 116. „Und sie erkannten sie, daß sie (früher) mit Jesu waren." Dieses Erkennen trat eben jetzt ein. Willkürlich liest Blaß im α-Text das nur durch D bezeugte *δὲ* statt *τε*, um den Satz *ἐπεγίνωσκον δὲ κτέ.* als Parenthese auffassen und das Erkennen als ein schon früher erfolgtes betrachten zu können. **V. 14.** Sie wußten nichts zu erwidern, weil der Geheilte als tatsächlicher Beweis für das, was die App. vermocht hatten (V. 16), zugleich ein Beweis für die von den App. behauptete heilbringende Kraft des Namens Jesu war, in dem sie dies vermocht hatten. **V. 15.** *συνέβαλλον πρὸς ἀλλήλους*: „sie beredeten mit einander". *συμβάλλειν* scil. *λόγους* wie 1718. **V. 16.** *τί ποιήσωμεν*: „was sollen wir tun?" wie 237. Dem *μὲν* in *ὅτι μὲν γὰρ* hier entspricht am Anfang von **V. 17** das *ἀλλ'*. „Aber damit die Sache nicht weiter (auch über Jer. hinaus) ausgebreitet werde im Volk (eigentlich: ins Volk), laßt uns sie bedrohen[1] (d. h. ihnen unter Drohungen einschärfen), daß sie zu keinem Menschen mehr auf Grund dieses Namens (zu *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* vgl. Lk 2447) reden." Zu *διανεμηθῇ* gehört als Subj. formell noch der Begriff *σημεῖον* von V. 16. Dem Sinne nach ist es freilich, wie aus dem beschlossenen Verbote hervorgeht, das Reden im Namen Jesu, was sich nicht weiter ausbreiten soll (B. Wß). Insofern wäre die LA von E syr.$^{p. marg.}$ gig. Lucif., wo hinter *λαὸν* das Subj. *τὰ ῥήματα ταῦτα* folgt, sehr bequem. **V. 18.** Das Redeverbot wird verstärkt bezeichnet als Befehl: „schlechterdings nichts verlauten zu lassen oder zu lehren auf Grund dieses Namens".

**V. 19.** Die App. antworten: „urteilt selbst, ob es recht ist vor Gott (d. i. nach dem Urteil Gottes), auf euch eher (*μᾶλλον* = potius) zu hören als auf Gott". Zu diesem Grundsatze vgl. 529. Analogieen aus Klassikern und Rabbinen s. bei Wetst., bes. Plato Apol. 29 D. **V. 20.** Es ist den App. unmöglich, nämlich moralisch unmöglich, nicht wahrheitsgemäß von dem zu reden, was sie als Wirklichkeit erlebt haben. **V. 21.** „Sie aber, nachdem sie Drohungen hinzugefügt hatten (zu der Verwarnung V. 18), entließen sie (aus der Haft), indem sie nichts fanden, wie sie sie bestrafen sollten", d. h. indem sie keine Möglichkeit sie zu bestrafen fanden. Der Art. vor dem Satze *πῶς κτέ.* wie

---

beginnt: *ἀκούοντες δὲ πάντες τὴν τ. Π. παρρησίαν κτέ.* Am Schlusse des V. hinter *ἐθαύμαζον* fehlen die W. *ἐπεγίνωσκον κτέ.* Dann lautet V. 14 f.: *βλέποντες δὲ καὶ τὸν ἀσθενῆ σὺν αὐτοῖς ἑστῶτα τεθεραπευμένον οὐδὲν εἶχον ποιῆσαι ἢ* (diese 2 W. auch bei D) *ἀντειπεῖν. τίνες δὲ ἐξ αὐτῶν ἐπεγίνωσκον αὐτούς, ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν.* V. 15. *τότε συλλαλήσαντες ἐκέλευσαν ἔξω τοῦ συνεδρίου ἀπαχθῆναι* (auch D) *τὸν Πέτρ. κ. Ἰωάνην, καὶ συνέβαλλον πρὸς ἀλλήλους.* Sowohl in dem *ἀκούοντες* V. 13 statt *θεωροῦντες* in der Beziehung auf *τὴν παρρησίαν*, als auch in der Bemerkung, daß nur einige der Synedriums-Mitglieder die App. erkannten, zeigt sich deutlich die reflektierte nachträgliche Besserung.

8. Das *ἀπειλῇ* der Rec. vor *ἀπειλησώμεθα* ist nach ℵABD einig. Min. und den meisten Verss. wegzulassen. Es kann freilich leicht vor dem gleichlautenden Anfange des folgenden W. ausgefallen sein und wird deshalb von B. Wß u. Blaß bewahrt. Es kann aber auch nach Analogie des auf u. St. bezug nehmenden *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν* 528 zugesetzt sein.

22 30. Lk 1 62. 9 46. 19 48. 22 2. 23 f. **V. 22.** Je größer das Alter des Geheilten, desto wunderbarer und preiswürdiger erschien seine Heilung. „Mehr als vierzig Jahre (*πλειόνων* ohne *ἤ* wie 23 13. 21 u. ö.) war der Mensch, dem dieses Heilungswunder widerfahren war." Zu *γίνεσθαι ἐπί τινα* vgl. 5 5. 11. 8 1. *γεγόνει* Plusquamperf. ohne Augment, wie gewöhnlich im NT. Vgl. Win.-Schmied. § 12, 4; Blaß, Gr. § 15, 1; Raderm. S. 68 f.

**V. 23–31.** Gebet der Gemeindeglieder[1]. **V. 23.** Aus der Haft „entlassen kamen sie zu den Ihrigen", d. i. zu den Mitgenossen der christl. Gemeinde, wobei unbestimmt bleibt, ob ein größerer oder kleinerer Kreis derselben gemeint ist. Vgl. 12 12. Nach Mey., B. Wß, Blaß sind die Mitapostel gemeint, was jedoch aus V. 31 nicht sicher zu erschließen ist (Overb.). **V. 24.** Wie sich der Vf. der AG. das „einmütige" Sprechen des Gebets gedacht, ob er überhaupt sich eine anschauliche Vorstellung davon gebildet hat, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann man nicht mit Mey. aus diesem einmütigen Sprechen erschließen, daß das Gebet schon ein solennes der apostol. Gem. in Jer. war und, weil es inhaltlich gerade passend war, von den App. in einmütiger Begeisterung laut gesprochen wurde. Es macht durchaus nicht den Eindruck einer fest ausgeprägten Formel, sondern steht in direktem Bezug zu der Situation, unter der es gesprochen sein soll. Es ist inhaltlich den Reden des Petrus in der AG. nächstverwandt. Die Kritiker, die diese Reden und den Grundbestand des ganzen Berichts 3 1–4 22 aus einer schriftlichen Quelle herleiten, beurteilen dieses Gebet natürlich ebenso. Mir scheint es eine Komposition des Vf.s der AG. zur weiteren Charakterisierung der frommen Anschauung und Stimmung der Urgem. zu sein. In der Anlage ist es analog dem Gebete Jes 37 16–20. Gott wird angeredet als „Herrscher". So im NT nur noch Lk 2 29, aber häufig in LXX. Die Anrede ist nicht mit Mey. bis zum Ende von V. 26 auszudehnen; sondern nach *σὺ* ist *εἶ* zu ergänzen. Dafür spricht sowohl die Analogie von Jes 37 16 als auch das *γὰρ* V. 27. Sowohl in der Anrede *δέσπ.* als auch in der einleitenden Aussage über die Schöpferallmacht Gottes drückt sich schon das Vertrauen aus, daß der Widerstand der irdischen Machthaber gegen seine Absichten ohnmächtig bleiben muß. **V. 25**[2]. Das Gotteswort, das als ein „durch heiligen Geist (vgl. 1 2) durch den Mund unseres Vaters David, deines Knechtes", gesprochenes bezeichnet zu sein scheint, ist Ps 2 1 f. nach LXX. Daß der Ps., der keine besondere Überschrift trägt, davidisch ist, wird als selbstverständlich angenommen.

---

1. Vgl. E. v. d. Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, S. 235 f.

2. Der Text der ersten Vershälfte ist unsicher. T. hat nach ℵABE und ein. Min. die sinnlose LA: *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυ. παιδός σου εἰπών.* Einige Verss. und lat. Väter lassen auf folgenden Text schließen: *ὁ διὰ πν. ἁγ. διὰ στόμ. τ. πατρ. ἡμ. Δ. παιδ. σου εἰπ.* Dies ist wohl die annehmbarste Gestalt. Ihre umständliche Breite kann Auslassungen und Umstellungen veranlaßt haben. D syr.$^{sch.}$ cop. Didym. lassen fort: *τ. πατρὸς ἡμ.* (so Hilgf.), dagegen Hil. u. Aug.: *διὰ πνεύμ. ἁγ.*; beides fehlt in d. Rec. nach P. u. d. meist. Min. B. Wß (vgl. S. 39) liest: *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμ. διὰ στόμ. Δ. παιδ. σου εἰπ.* und erklärt, *τ. πατρ. ἡμ.* sei des Nachdrucks halber vorangestellt. Ist eine Voranstellung dieser Art sprachlich möglich? Nach Sp. S. 89 ist *διὰ πν. ἁγ.*, nach Jgst S. 49 *στόματος* Zusatz des Red. zum Wortlaut der Quelle.

V. 27. Der geschichtliche Sachverhalt wird als Grund dafür hingestellt, daß Gott das auf ihn vorausweisende Wort des Psalmisten gesprochen hat (nach B. Wß als Grund für die Verweisung auf diesen Gottesausspruch). Durch *ἐπ' ἀληθείας*, „in Wahrheit", wird die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem gesprochenen Worte besonders hervorgehoben. Vgl. 10 34. Lk 4 25. 22 59. Jes 37 18. Der wirkliche Sachverhalt wird nun mit solchen Ausdrücken bezeichnet, welche das Erfülltsein des Psalmworts möglichst deutlich erkennbar machen. Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" (s. zu 3 13) ist an u. St. um so auffallender, als man bei der Bezugnahme auf Ps 2 und bei der Anspielung an die Taufe Jesu (in *ὃν ἔχρισας*) gerade *υἱός* erwarten sollte, nach Ps 2 7. Der Relativsatz *ὃν ἔχρισας* umschreibt den Begriff *Χριστός* im Zitate, um die ursprüngliche Bedeutung dieses zum Nom. appell. gewordenen Begriffs hervortreten zu lassen. Vgl. 10 38. Wahrscheinlich ist speziell an die Taufe Jesu gedacht, bei der seine Ausrüstung mit dem h. Geiste gleichzeitig mit seiner Erklärung zum Messias erfolgte, Lk 3 22. Herodes wird als *βασιλεύς* (Mk 6 14. 22ff. Mt 14 9; sonst ist sein Titel *τετράρχης*, vgl. AG 13 1) entsprechend den *βασιλεῖς* im Zitate vorangestellt. Nach Lk 23 7–11 war er bei der Verurteilung Jesu beteiligt; nach dem Ev. Petri V. 2 erscheint er sogar als der eigentlich Verurteilende. Unter *ἔθνη* sind die röm. Krieger (2 23) verstanden. Das Volk Israel aber wird wegen V. 25 pluralisch als *λαοὶ Ἰσρ.* bezeichnet, mit bezug auf die verschiedenen Stämme Isr.s[1]. V. 28. *ποιῆσαι* bezeichnet den Zweck des *συνήχθησαν*. Das von den Feinden des Messias Bezweckte, seine Tötung, wurde tatsächlich eine Ausführung der Vorherbestimmung Gottes. Vgl. 2 23. 3 18. „Deine Hand" ist bildliche Bezeichnung für die verfügende Macht Gottes. *προώρισεν*, genau nur zu dem Begriffe *βουλή* passend, ist zeugmatisch auch mit von der *χείρ* gesagt.

V. 29. *καὶ τὰ νῦν*: „und nunmehr". Im NT nur in der AG., vgl. 5 38. 17 30. 20 32. 27 22. Vgl. den Übergang *νῦν δὲ* Jes 37 20. Die Aufforderung an Gott: „gib Acht auf ihre Drohungen" ist im Gedanken = Jes 37 17. Wenn Gott die Drohungen beachtet, wird er sie sich nicht verwirklichen lassen. *αὐτῶν* bezieht sich auf die Feinde des Messias V. 27, zu denen die jetzigen Feinde seiner Jünger zugehörig gedacht sind. Der Anrede *δέσποτα* V. 24 entspricht die Selbstbezeichnung der Betenden als „Knechte" Gottes. Sie bitten um „vollen Freimut" zu ihrer Verkündigung. Vgl. V. 31. Über den Begriff *παρρησία* vgl. Harnack III S. 210. Über den Begriff *λόγος τοῦ θεοῦ* in d. AG. vgl. Harnack, Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung in d. 2 ersten Jahrh., 1910, S. 242ff. V. 30. „Indem du die Hand[2] ausstreckst zur Heilung und dazu, daß Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen usw." Die von Gott gewirkten Wunder sollen die Verkündigung des Wortes (V. 29) begleiten und beglaubigen. Vgl. 14 3. Mt

1. Nach Sp. S. 89 f. u. Jgst S. 49 f. ist die Deutung der Psalmworte in V. 27 b: *Ἡρώδης κτλ.* ein Zusatz des Red. zur Quelle. Hilgf. ZwTh 1895 S. 205 f. erklärt V. 27 u. 28 im ganzen für eine störende Unterbrechung des Gebets durch den Red.

2. Wahrscheinlich ist nach AB das *σου* hinter *χεῖρα* ebenso zu streichen wie das hinter *βουλή* V. 28 (W.-H., B. Wß, Blaß).

16 20. Hbr 2 4. *εἰς ἴασιν* ist gesagt, weil dieser Begriff den Schluß des Gebets noch in Gedankenbeziehung zu dem besonderen Anlaß der Verfolgung der App. setzt. Hinzugefügt wird aber der dem *εἰς ἴασιν* parallele, zweckangebende Infinitivsatz *καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι*, weil in dem wunderbaren Charakter der Wirkungen Gottes die beglaubigende Bedeutung derselben für die christl. Predigt liegen soll[1].

**V. 31.** Das wunderbare Erdbeben soll den Jüngern ein Anzeichen der Gottesnähe und Gebetserhörung sein. Wie in 2 2. 4 folgt auf dieses äußere Zeichen die Erfüllung mit dem h. Geiste. In dieser und in der durch sie bewirkten freimütigen Verkündigung des Evangeliums vollzieht sich die tatsächliche Erhörung der Bitte V. 29. Über das Verhältnis der hier erzählten Geistesausgießung zu derjenigen von K. 2 vgl. den Schluß des Exkurses hinter 2 13. Die Schlußworte: „sie redeten das Wort G.s mit Freimut" sind auf die fortdauernde öffentliche Predigt zu beziehen. Dies wird durch den Zusatz bei DE Iren. Aug.: *παντὶ τῷ θέλοντι πιστεύειν* (Aug. ohne *πιστ.*) ausdrücklich hervorgehoben. Als Redende sind die App. gedacht (vgl. V. 33. 5 42). Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die *ἴδιοι* V. 23 als weiterer Kreis von Gläubigen gemeint waren.

**V. 4, 32 – 5, 16. Zweite Schilderung des Gemeindelebens.**

Im Sinne des Vf.s der AG. ist dieses Stück ein einheitlicher Zusammenhang. Den Kern bilden die auf die Gütergemeinschaft bezüglichen Erzählungen von dem Verhalten des Barnabas 4 36f. und dem des Ananias und der Sapphira 5 1 – 11. Zur Einleitung dient die Schilderung der allgemeinen Liebesgemeinschaft und Besitzaufopferung 4 32 – 35. Den Abschluß bildet die Erzählung von dem öffentlichen Wunderwirken der App. 5 12 – 16, welche sich ebenso passend an die Erzählung von dem Petruswunder an Anan. und Sapph. anreiht, wie sie den motivierenden Übergang zu der Erzählung von dem neuen Einschreiten der jüd. Obrigkeit gegen die App. 5 17ff. macht[2].

---

1. Nach B. Wß sind die W. *καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι*, nach Sp. S. 90 der ganze V. 30, nach Jgst S. 50 V. 30a (bis *γίν.*) redaktioneller Zusatz. B. Wß u. Jgst halten auch V. 31 für solchen Zusatz.

2. In diesem Stücke ist zuerst die Gedankenfolge in V. 32 – 34 auffallend, nämlich daß auf die Schilderung der Liebesgemeinschaft V. 32 zunächst die auf etwas anderes bezügliche Angabe V. 33 folgt, während dann in V. 34 die Schilderung der aufopfernden Liebe der Gemeindeglieder unter einander fortgesetzt wird. Zweitens steht die Behauptung V. 34f. von dem allgemeinen Verkaufe der Besitztümer und Verteilen des Erlöses durch die App. nicht in rechtem Einklang mit den einzelnen Fällen 4 36f. u. 5 1ff., welche gegen die Allgemeinheit jenes Verfahrens zeugen (vgl. zu 2 45). Diese Schwierigkeiten werden von den verschiedenen neueren Kritikern je nach ihren übrigen Vorstellungen über die Quellenbenutzung erklärt. Fast alle (B. Wß, Sp. S. 69f., J. Wß StKr 1893 S. 491, Jgst S. 52, Hilgf. ZwTh 1895 S. 207, Harnack III S. 167) betrachten 4 34f. als Einschub des Red. Nach B. Wß ist auch V. 32 Einschub (so auch Sorof S. 49f., J. Wß, Harnack), während V. 33 den ursprünglichen Abschluß des Gebets bildete. Nach Sorof S. 48ff. sind V. 33 – 37 ein Stück aus der alten Lukasschrift. Nach Sp. u. Jgst reicht der Bericht der einen Quelle bis 4 33, während in 4 36 – 5 12a ein Stück aus einer zweiten Quelle vorliegt.

Meines Erachtens ist 4 32f. auf dieselbe Quelle zurückzuführen wie 2 43ff. (s. d. Anm. zu d. St.). Daß der Vf. der AG. den V. 33 gibt, trotzdem er in V. 34f. das Thema von V. 32 fortsetzt, ist daraus zu erklären, daß er V. 33 in seiner Quelle in festem Zusammenhang mit V. 32 vorfand. In der Quelle kann dann V. 34f. nicht auf V. 33 gefolgt sein. Ausgeschlossen ist aber nicht, daß der Vf. der AG., indem er den in V. 32 geschilderten Zustand in V. 34f. weiter ausführte, hierbei gewisse Ele-

**V. 32**[1]. Das *δὲ* am Anfang leitet von dem in V. 23—31 berichteten einzelnen Vorgange zur Schilderung des allgemeinen Zustandes und Verhaltens der Gemeinde über. Unter der „Gesamtheit der Gläubiggewordenen" sind nicht nur die *πολλοί* von V. 4 zu verstehen, sondern sämtliche Christen. Vgl. 2 44: *πάντες οἱ πιστεύσαντες*, und 6 2: *τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν*. Bei dieser Gesamtheit war „Herz und Seele eins", d. h. bestand volle Einmütigkeit. Vgl. I Chr 12 38. Phl 1 27. 2 2. 20. „Auch nicht Einer (vgl. Röm 3 10. Joh 1 3) nannte etwas von dem ihm Gehörigen (vgl. Lk 8 3. 12 15) sein Eigentum", d. h. betrachtete und behandelte es als sein Privateigentum. Im Sinne der Quelle war hiermit gewiß nur die liebevolle Bereitwilligkeit gemeint, den eigenen Besitz den Anderen zu Diensten zu stellen und von dem Eigentumsrechte ihnen gegenüber keinen Gebrauch zu machen. Ebenso waren die W.: „sondern alles war ihnen gemeinsam" im Sinne der Quelle gewiß von Gebrauchsgemeinschaft gesagt. Der Vf. der AG. aber versteht sie so, wie er es in V. 34 f. (u. 2 45) ausführt. **V. 33.** Wahrscheinlich ist mit W.-H. u. B. Wß zu l.: *κ. δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως*, „und mit großer Kraft legten Zeugnis ab die Apostel des Herrn Jesus von seiner Auferstehung". Die gesperrt gestellten Begriffe *μαρτύριον* u. *ἀναστάσεως* haben den Ton. Die genitivische Näherbestimmung bei *ἀπόστολοι* kommt sonst in der AG. nicht vor (aber vgl. I Kor 1 1. I Th 2 6 u. ö.); sie stammt wohl aus der Quelle. Da unter der Auferstehung natürlich speziell die des genannten Herrn Jesus gemeint ist, so lag die Versetzung des Gen. hinter *ἀναστάσεως* (so die meisten Handschr.) sehr nahe. *ἀποδιδόναι* hat die Nebenbedeutung des Pflichtmäßigen. „Und große Gunst richtete sich auf sie alle". Wahrscheinlich ist *χάρις* nach 2 47 (vgl. 5 13) von der Gunst des Volkes zu verstehen (so Overb., Nösg., Hltzm., B. Wß), nicht von der Gnade Gottes (so Mey., Sp. S. 68, Zöckl., Blaß). Denn der zur Begründung angeführte Zustand V. 34 a begründet eher die Volksgunst als die Gottesgnade. **V. 34 f.** Verallgemeinerung des nachher von Barnabas erzählten Verhaltens. Das fortdauernde Vorkommen des Verhaltens wird durch die Imperfekta bezeichnet. Zum Begr. *κτήτωρ* vgl. Krumbacher in: Indogerman. Forschungen XXV, 1909, S. 393 ff.; bes. S. 402.

---

mente aus der Quelle verwendete. Daß ferner die Mitteilungen über Barnabas 4 36 f. und über Ananias und Sapph. 5 1—11, denen dieselbe Vorstellung von der Freiwilligkeit und dem außerordentlichen Charakter des Güterverkaufs zu Grunde liegt, dem Vf. der AG. durch eine feste Überlieferung zugegangen sind (vgl. Weizs. S. 46), ist daraus zu erschließen, daß dieser Vf. selbst nach 2 45. 34 f. eine viel weitergehende Art der Gütergemeinschaft annahm. Aber es ist wohl zu fragen, ob dieses Stück 4 36—5 11 aus derselben Quelle stammt wie 2 43 ff. u. 4 32 f. Wahrscheinlich liegt in 4 36—5 11 ein vereinzeltes, vom Vf. der AG. stark überarbeitetes Überlieferungsstück vor, über dessen anderweitige Zusammenhänge sich nichts sagen läßt. Die Einfügung desselben in den übrigen Erzählungsgang vermittelte der Vf. durch die Einleitung 4 32—35, bei der er seine andere Quelle verwertete. Dieselbe Quelle lag wahrscheinlich auch dem Schlusse 5 12—16 zugrunde. S. darüber die Anm. zu 5 14.

1. Hinter den W. *ψυχὴ μία* haben DE Cypr. Ambr. Zeno den Zusatz: *καὶ οὐκ ἦν διάκρισις* (E: *χωρισμὸς*) *ἐν αὐτοῖς οὐδεμία* (E: *τις*). Cypr. und Zeno fahren dann fort: nec quicquam suum iudicabant ex bonis etc. Danach liest Blaß im *β*-Text: *καὶ οὐδὲ ἓν ἴδιον ἔκρινον τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς*.

Den Erlös des Verkauften legte man „zu den Füßen der Apostel". Diese sind als Lehrer sitzend gedacht, vgl. Lk 2 46. V. 35b wesentlich = 2 45. Über die Geschichtlichkeit der Schilderung s. den Exkurs zu 2 45 u. zu 6 1.

V. 36. Der Name *Barnábas* ist wahrscheinlich = בַּר נְבוּאָה, d. i. eigentlich: Sohn prophetischer Rede (vgl. Esr 6 14. Neh 6 12. II Chr 15 8). Diese Bezeichnung ist für den Mann, der auch 13 1 unter den Propheten erscheint, ganz passend. Auffallend ist freilich die an u. St. ausdrücklich hinzugefügte Übersetzung *vìὸς παρακλήσεως*, „Sohn des Zuspruches", statt *vìὸς προφητείας*, da zwar die *προφήτεια* im Besonderen auch *παράκλησις* sein kann (I Kor 14 3), aber nicht jede *παράκλησις* auch *προφήτεια* ist[1]. Über die Herkunft der Namensnotiz s. z. 13 1. V. 37. *ὑπάρχοντος αὐτῷ ἄργου* ist Gen. abs. Das Stück Land ist in Palästina zu denken, wo Leviten Grundstücke besitzen durften (vgl. Jer 32 7), und zwar wahrscheinlich in der Nähe Jer.s. Denn gerade daraus, daß dem Barn. der Verkauf nicht durch die örtliche Trennung so nahe gelegt war, wie den ersten galiläischen Jüngern, erklärt es sich, daß sein Verkauf und sein Hinbringen des *χρῆμα* d. i. des dabei erlösten Geldes als ein besonders hochherziges Liebesopfer bewundert und überliefert wurde.

## Kap. 5.

V. 1. *Ἀνανίας* entw. = חֲנַנְיָה, Gott erbarmt sich, Jer 28 1. Dan 1 6, oder = עֲנַנְיָה, Gott tritt entgegen, Neh 3 23. *Σάπφειρα* wahrscheinlich = aram. שַׁפִּירָא, die schöne. V. 2. Das Vorgehen des Ananias wird hier (und am Schlusse von V. 3) nach Jos 7 1 als *νοσφίζεσθαι* charakterisiert: „er schaffte (etwas) für sich auf die Seite von dem Erlös weg (*ἀπὸ τ. τιμῆς*)". Wenn nach den Grundsätzen der Gemeinde der ganze Erlös des Ackers den Gemeindegliedern gemeinsam gehörte (4 32. 34f.), so bedeutete es eine „Unterschlagung", daß Ananias nur „einen Teil" den Aposteln überbrachte. Aber nach der Aussage des Petr. V. 4 hatte Ananias volles Recht darauf, den Acker oder den Erlös dafür ganz für sich zu behalten. Zur ursprünglichen Überlieferung gehört deshalb gewiß nur der Vorwurf der Täuschung, den in V. 3 Petr. gegen Ananias erhebt. Lügnerisch hat dieser sein Opfer für die Gemeinde größer dargestellt, als es wirklich war, um größeren Ruhm davonzutragen. Bei der vorwurfsvollen Frage: „warum erfüllte der Satan dein Herz?" ist vorausgesetzt, daß dies nicht hätte zu geschehen brauchen. Ihr Sinn ist also: warum hast du dem Versucher in deinem Innern Raum ge-

1. Klostermann, Probleme im Apostelexte, 1883 S. 8ff. erklärt um der im Texte gegebenen Übersetzung willen den Namen aus dem aram. נְחָא = Beruhigung, Tröstung. Dabei erklärt sich aber nicht leicht die Transscription in *Βαρνάβας*. Deißm., Bibelstud. S. 175ff., neue Bibelstud. S. 15ff., ZNW 1906 S. 91f. identifiziert den Namen mit den inschriftlich bezeugten *Βαρνεβοῦς* = Sohn des Nebo und hält die in der AG. gegebene Deutung für eine religiöse Volksetymologie. Nach Schwartz NGW 1907 S. 283 Anm. weist die Übersetzung *vìὸς παρακλήσεως* auf den aram. und hebr. Namen מְנַחֵם (= *Μαναήν* 13 1) zurück. Als „Sohn des Trostes" bezeichne man einen später geborenen Sohn, der für einen gestorbenen älteren Bruder tröstet. Die Mitteilung der AG. über Barn. an u. St. sei „nicht in Ordnung".

geben, haſt du in die Verſuchung eingewilligt? Vgl. Lk 22 3. Joh 13 2. 27. „Den h. Geiſt" hat Ananias belogen, ſofern die Menſchen, die er belog, Träger des h. Geiſtes ſind. Vgl. Lk 12 10. Nicht nur die App., ſondern alle Glieder der Gemeinde ſind nach 2 4. 16ff. 4 31 als Geiſtesträger gedacht. In V. 4 wird die Freiwilligkeit des Verzichtes auf das Eigentum zu gunſten der Gemeinde ſtark betont: „verblieb es dir nicht, wenn es (unverändert, d. i. unverkauft) blieb, und war es nicht, als es verkauft war, zu deiner Verfügung? Was iſt es, warum du dieſe Handlung beſchloſſen haſt?" *τί ὅτι* (vgl. Lk 2 49) iſt aufzulöſen in: *τί γέγονεν ὅτι*, wobei *ὅτι* = *δι' ὅ, τι* (Blaß), ſtärker als das einfache *διὰ τί*. Zu *τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ* vgl. Lk 21 14. Mal 2 2. Dan 1 8; auch AG 19 21. „Du logſt nicht gegen Menſchen, ſondern gegen Gott." In der Gemeinde iſt der h. Geiſt, in dem h. Geiſte Gott ſelbſt belogen. Vgl. I Th 4 8. *ψεύδεσθαι* in V. 3 mit dem Akkuſ., ſteht hier mit dem Dat. der Perſ., gegen die ſich die betrügeriſche Abſicht richtet. So mehrmals bei LXX: Joſ 24 27. II Sam 22 45. Pſ 18 45. 78 36.

V. 5. „Beim Hören (Part. Praeſ.)[1] dieſer Worte hauchte Ananias die Seele aus". *ἐκψύχειν* im NT nur hier, V. 10 u. 12 23. „Große Furcht kam über alle Hörenden", d. i. über alle anweſenden Gemeindeglieder. Denn nach V. 6 war bei dem Vorgang ein größerer Gemeindekreis zugegen. Aus ihm erheben ſich „die Jüngeren". Sind dieſe Träger eines beſtimmten Dieneramtes in der Gem.? So Mey. u. beſ. Zöckl., Diakonen u. Evangeliſten, 1893 S. 8ff., der ſie den jüd. Synagogendienern gleichſtellt und auch die den *νεώτεροι* begrifflich korreſpondierenden *πρεσβύτεροι* ſchon in der damaligen jeruſ. Gem. als Träger eines Amts der Gemeindeleitung auffaßt (S. 14ff.). Aber an das Vorhandenſein von *πρεσβ.* in anderem Sinne als dem der an Jahren Älteren, die als ſolche die Honoratioren in der Gem. ſind, iſt wohl damals nicht zu denken. So werden auch die *νεώτεροι* die an Jahren Jüngeren ſein, die als ſolche, aufgefordert oder unaufgefordert, eine praktiſche Dienſtleiſtung wie die vorliegende, beſorgen. Vgl. I Pt 5 5. I Tim 5 1f. Tit 2 6. *συνέστειλαν αὐτὸν* bed. wahrſcheinlich: „ſie wickelten ihn ein" (vgl. Eurip. Troad. 378; ſo auch de W., B. Wß, Blaß). Minder paſſend faßt Mey. *συστέλλειν* = contrahere (I Kor 7 29): „ſie zogen ihn (ſeine Glieder) zuſammen". Vgl. Hobart, The medical language of St. Luke, 1882, p. 37.

V. 7. „Es begab ſich aber, nach etwa drei Stunden Zwiſchenzeit, daß uſw." Die Zeitangabe iſt von der Satzſtruktur unabhängig eingeſchaltet. Vgl. Lk 9 28. Mt 15 32; Blaß, Gr. § 33, 2. Zu *ἐγένετο — καὶ* vgl. Lk 5 1. 12. V. 8. Petr. nahm an dem Hereinkommen der Frau Anlaß dazu, ihr zu ſagen (*ἀπεκρίθη*, vgl. 3 12): „habt ihr um ſo viel das Land verkauft?" *τοσούτου* iſt hinweiſend auf das daliegende Geld. V. 9. „Warum (über *τί ὅτι* ſ. z. V. 4) wurde Übereinkunft getroffen unter euch (*ὑμῖν* Dat. der Gemeinſchaft, wie oft bei den mit *συν* zuſammengeſetzten Verbis; vgl. Blaß, Gr. § 37, 6),

1. Bei D, wo *ἀκούσας* ſteht, iſt der im Part. Praeſ. liegende Gedanke, daß der Tod unmittelbar eintrat, durch Zufügung von *παραχρῆμα* vor *πεσών*, vgl. V. 10, ausgedrückt. Blaß ſchiebt im *β*-Texte nach par. noch ein ausmalendes *ἐπὶ τὴν γῆν* hinter *πεσών* ein.

zu versuchen den Geist des Herrn", d. h. ihn herauszufordern, auf die Probe zu stellen, ob er euer Verhalten nicht durchschauen und nicht strafen werde. Vgl. 15 10. Lk 4 12. I Kor 10 9. Den Gedanken, daß der Tod ihren Mann bereits getroffen hat, umschreibt Petr. mit den W.: „die Füße der deinen Mann Bestattenden sind an der Tür", d. h. diese Leute kommen gerade von der Bestattung zurück. Nun werden sie ihr Bestattungsgeschäft an ihr selbst fortsetzen. **V. 11.** Vgl. V. 5 b. Aber hier ist nun von dem furchterregenden Eindrucke nicht nur auf die Gemeindeglieder, sondern auch auf außerhalb der Gem. Stehende die Rede. Hier zum ersten Mal tritt in der AG. der Begr. *ἐκκλησία* auf. Vgl. zu ihm: Kattenbusch, d. apost. Symbol, 1900, II, S. 691 ff. u. Harnack, Mission[2] S. 342 ff.

Dem Vf. d. AG. ist die Geschichte von Ananias u. Sapphira wichtig als eindrucksvoller Beweis (vgl. die Hervorhebung des Eindrucks V. 5 u. 11) für die fleckenlose Reinheit der Urgemeinde, in der ein solches betrügerisches Verfahren sonst nicht vorkam und in diesem Falle, wo es versucht wurde, nicht zur Ausführung kommen konnte, ferner für die göttliche Würde der Gemeinde, deren Verletzung eine furchtbare Gottesstrafe fand, und für das wunderbare Wissen und Vermögen des Ap.s, der das Gottesurteil aussprach. Gewiß war das Verfahren des Ananias und der Sapphira, die eine gesteigerte Ehre vor der Gem. durch eine Täuschung derselben über die Größe des ihr gebrachten Opfers zu erlangen wünschten, eine Sünde, die von der Gem. ferngehalten werden mußte und vor ihr gebrandmarkt zu werden verdiente. Aber so, wie die Geschichte erzählt wird, gibt sie doch gerade vom christlich-sittlichen Standpunkte aus zu schweren Bedenken Anlaß. Verdiente die erste grobe Sünde in der christl. Gem. blos deshalb, weil sie die erste war, eine abschreckendere Strafe, als welche die gleiche Sünde weiterhin verdient und findet? Verdiente sie eine sofortige Todesstrafe, bei der kein Raum zur Buße gegeben war? War sie nicht nur objektiv, sondern auch nach dem Bewußtsein der Schuldigen eine Sünde nicht gegen Menschen, sondern gegen den h. Geist und Gott gewesen? Durften Petr. und die übrigen Gemeindeglieder ihr gegenüber die Forderungen Jesu Mt 18 15–17. Lk 17 3 f. außer Betracht lassen? Die alttestamentlichen Analogieen Lev 10 1–5 u. Jos 7, an die unsere Geschichte in manchen Zügen erinnert, können diese Fragen für unser christliches Bewußtsein nicht lösen. Der Fall I Kor 5 5 aber ist deshalb unvergleichlich, weil es sich da nicht um die Strafe eines sofortigen Todes handelt und weil der Anheimgabe des Fleisches des Frevlers an den Satan ausdrücklich eine Zweckbeziehung auf die Rettung seines Geistes am Gerichtstage gegeben wird. Wenn man an der einfachen Geschichtlichkeit des erzählten Vorganges festhält, sollte man wenigstens die für unser christliches Urteil unbegreifliche Härte desselben offen anerkennen. Es ist aber vielmehr diese einfache Geschichtlichkeit zu beanstanden. Freilich ist die Geschichte nicht blos „allegorische Fabel" (Pfleid. S. 559). Der Vf. der AG. muß sie aus bestimmter Überlieferung übernommen haben (vgl. die Anm. z. 4 32 ff.). Aber schon in dieser Überlieferung kann der geschichtliche Sachverhalt erheblich verschoben gewesen sein und ebenso kann wieder der Vf. d. AG., vielleicht unter Einwirkung jener altt. Analogieen, die ihm gewordene Überlieferung aus- und umgestaltet haben. Genaueres können wir hierüber nicht sagen. Wir können nur vermuten, daß die Urgemeinde in dem plötzlichen Tode der beiden Gemeindeglieder ein wunderbares göttliches Strafgericht über das Unrecht sahen, daß sie durch ihre Täuschung der Gemeinde begangen hatten. Aber die Frage, durch welche besonderen Umstände diese unmittelbare Strafbeziehung ihres Todes auf jenes Unrecht dem Urteil der Urgemeinde nahegelegt war, müssen wir offen lassen.

**V. 12.** Vgl. 2 43 u. 46 a. Die *ἅπαντες*, die einmütig in der Halle Salomos (s. z. 3 11) versammelt waren, sind nach 2 46 nicht alle App., sondern alle Christen. Im Unterschiede von diesen müssen in V. 13 die *λοιποί* Nicht-

christen sein. Sie sind aber nicht einfach identisch mit dem *laós* V. 13b. Dieser letztere Begriff bezeichnet hier speziell die große Masse des Volks im Unterschied von den politischen und geistigen Oberen und Leitern (vgl. 4 1f. 17. 21. 5 26. Lk 7 29f. 19 47f. 20 19. 22 2). *loipoí* aber ist ein allgemeinerer Begriff. Während von dem *laós* gilt, daß er die Christen hochhielt, gehörten zu den *loipoí* auch die den Christen mißgünstigen, feindseligen Elemente. Hilgf., Acta p. 234, macht die Konjektur: *levitōn* statt *loipōn*. – „Von den Übrigen wagte keiner sich an sie heranzumachen". Da *kollāsthai* sonst in der AG. (8 29. 9 26. 10 28. 17 34) nirgends die Nebenbedeutung des Feindseligen hat, ist sie auch hier nicht direkt anzunehmen (Blaß: = interpellare, vexare). Gemeint ist, daß man sich in die Gemeinschaft der Christen nicht irgendwie störend eindrängte. Man ließ sie aus Respekt (*étólma*) für sich. **V. 14** ist eine Parenthese, um zu bemerken, daß die in V. 13 bezeichnete Zurückhaltung doch nicht einen Stillstand des Wachstums der Gem. bedeutete[1]. „Noch mehr aber (als bisher; vgl. 9 22. 22 2) wurden Glaubende hinzugetan dem Herrn". Es ist kaum zu entscheiden, ob man *prosetíthento* wie 2 41 absolut fassen und *tō̃ kyríō* wie 16 15. 34. 18 8 mit *pisteúontes* verbinden (B. Wß, Blaß), oder *tō̃ kyríō* wie 11 24 zu *prosetíthento* ziehen und *pisteúontes* absolut fassen soll (Mey.). Ich ziehe letztere Fassung vor. **V. 15.** Der Folgerungssatz findet seinen Anschluß über V. 14 weg an V. 13b. Der *laós* dort ist Subj. für das *ékphérein* hier. Man legte die

1. Der Inhalt des Folgerungssatzes V. 15 läßt sich aus V. 14 nicht als einfache Folge herleiten. Nach dem Vorgange von Ziegler, in Gablers Journal f. theol. Lit. 1801, S. 155, Laurent, neut. Stud. 1866 S. 138f. u. A. hat Sp. S. 62ff. die ursprüngliche Beziehung von V. 15 auf V. 12a behauptet; V. 12b–14 betrachtet er als aus einer anderen Quelle (A) stammend, wo diese Sätze die Fortsetzung von 4 32f. gebildet hätten (so auch J. Wß StKr 1893 S. 491). Allerdings schließt sich V. 15 dem Sinne nach sehr hübsch an V. 12a an und die Analogie von 19 11f. scheint auch für diese Verbindung zu sprechen. Andrerseits ist es schwer begreiflich, daß ein Schriftsteller, selbst wenn er blos ein zusammenflickender Redaktor war, nach einem so langen Einschube wie V. 12b–14 noch mit einem zum Vorangehenden gehörigen Folgerungssatze fortgefahren wäre. Da sich nun V. 15 ganz passend auch an V. 13b anschließt, so wird man mit Overb., Hltzm., B. Wß, Blaß u. A. nur V. 14 als Parenthese aufzufassen haben. Diese Parenthese können wir nun aber mit großer Wahrscheinlichkeit als Einschub des Vf.s der AG. in ein Stück aus derselben Quelle betrachten, die er in 2 43–47. 4 32f. und dann in 6 1ff. bearbeitet hat. Denn V. 12a u. b sind nur eine Wiederaufnahme der aus dieser Quelle stammenden Bemerkungen 2 43 u. 46a; V. 13 aber weist in seinem Zusammenhange mit V. 12b sehr anschaulich auf die auch in 6 1ff. vorausgesetzte Tatsache hin, daß die Christengemeinde noch eine verhältnismäßig kleine Gruppe war, die auch räumlich stets zusammensein konnte. Gerade hierzu meinte der Vf. der AG. den Zusatz V. 14, der seine Vorstellung von dem schnellen, bedeutenden Wachstum der Gem. ausdrückte, machen zu müssen. In einem an V. 13b angeschlossenen Folgerungssatze war dann gewiß in der Quelle geschildert, wie sich die Hochhaltung der Christen auch in den Straßen, insbesondere in dem Hinzutragen von Kranken zu den App., zeigte. Daß der Vf. der AG. hier aber den Quellenbericht erweitert und die Vorstellung von den Heilwirkungen des Petr. gesteigert hat, ist aus der Analogie von V. 16 zu Lk 6 17–19 und aus der Art, wie der Vf. auch im Ev. die Heiltätigkeit Jesu über das in den Quellenberichten Gesagte hinaus gesteigert hat (vgl. Lk 4 40 mit Mk 1 34; Lk 9 11 mit Mk 6 34; Lk 7 21 mit Mt 11 8f.), ersichtlich. – Auch B. Wß sieht in V. 14 u. 16, Harnack III S. 184 in V. 14, dagegen Jgst S. 56 in V. 12b u. 13, Hilgf. ZwTh 1895 S. 210 in V. 14–16 redaktionelle Zutat. Nach Sorof S. 56f. gehörten V. 13. 15. 16 ursprünglich zu der Erzählung 3 1–11 oder einer ihr ähnlichen.

Kranken „auf Betten u. Bahren, damit, wenn Petr. käme, wenigstens sein Schatten auf einen von ihnen fiele". *κλινάριον* ist das kleine, leicht tragbare Bett. *κράβαττος* (vgl. 9 33) = grabatus. In dem *κἂν* (= *καὶ ἐάν*, wenn auch nur, vgl. Mk 5 28. 6 56) liegt indirekt, daß eigentlich eine noch andere Berührung mit Petr. gewünscht war. Daß die Beschattung wirkliche Heilung gebracht habe, sagt unser Vf. nicht ausdrücklich, hat er aber gewiß ebenso angenommen, wie bei der analogen Schilderung 19 11f., wo er ausdrücklich den Heilungserfolg hervorhebt. Bei D wird der Heilungserfolg auch an u. St. angegeben durch den Zusatz: *ἀπηλλάσσοντο γὰρ ἀπὸ πάσης ἀσθενείας, ἧς εἶχεν ἕκαστος αὐτῶν.* **V. 16.** Vgl. Lk 6 17–19. *τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερ.*: „die Volksmenge der Jer. umgebenden Städte". Das W. *πέριξ* im NT nur hier. Bei Jos. kommt es mehrmals gerade in Verbindung mit *πόλεις* vor (z. B. c. Ap. 2, 11; Bell. 4, 4, 3; vgl. Krenkel, Jos. u. Lk. S. 160f.). Weil es in der näheren Umgebung von Jer. keine „Städte" gibt, liest Hilgf., Acta p. 235 statt *τ. πέριξ πόλεων* unter Berufung auf d (finium) u. D (*περὶ πόλεων*): *τῶν περιπολιῶν* d. i. „der Vororte" (vgl. I Chr 6 71. I Makk 11 61). Aber der Begriff *πόλεις* konnte wohl in weiterem Sinne auch auf die kleineren Ortschaften Judäas angewandt werden.

**V. 17–42. Verhaftung aller Apostel und Gerichtsverhandlung**[1]. **V. 17.** Veranschaulichend heißt es, der Hohepriester sei „aufgestanden"[2]. *ἀνιστάναι* wird gern vom gegnerischen Auftreten gesagt: vgl. 6 9. 23 9. Mk 3 26. Blaß StKr 1896 S. 459 bemerkt mit Recht, daß es logisch richtiger heißen würde: *πλησθεὶς ζήλου ἀνέστη.* Als Hohenpriester denkt unser Vf. Hannas. S. z. 4 6. Mit ihm erheben sich „alle seine Genossen, welche die Partei der Sadducäer bildeten". Das Part. *ἡ οὖσα*, statt *οἱ ὄντες*, ist attrahiert vom Prädikat; vgl. Kühner-Gerth, Gramm. d. griech. Spr. [3] II § 369, 3. Zum Begriffe *αἵρεσις* vgl. 15 5. 24 5. 14. 26 5. 28 22.

1. Über das Verhältnis dieser Erzählung zu der ähnlichen 4 1–22 s. d. Anm. z. 4 1ff. Auffallend ist, daß die wunderbare Befreiung der App. aus dem Gefängnis V. 19ff. nicht nur ohne praktische Folge bleibt, da die App. trotzdem vors Gericht gestellt werden, sondern bei der Gerichtsverhandlung V. 27ff. überhaupt nicht berücksichtigt wird. Hierin liegt ein Anzeichen dafür, daß verschiedene, ursprünglich nicht zusammengehörige Überlieferungselemente vom Vf. d. AG. zusammengefügt sind. Ich halte es aber nicht für möglich, eine genaue Scheidung derselben vorzunehmen, und nicht für wahrscheinlich, daß ein Teil unserer Erzählung aus derselben Quelle geflossen ist, aus der ich den Grundbestand von 2 43–47. 4 32f. 5 12–15 herleite. Nach B. Weiß und Feine S. 181ff. gehörte zur älteren Quelle im wesentlichen die Gerichtsverhandlung mit der Gamalielrede von V. 25 an, während der Vf. d. AG. den Anfang V. 17–24 und Schluß V. 42 (Feine: 41f.) und kleine Einschiebungen hinzugetan hat. Dagegen betrachten Sp. S. 85ff. u. Jgst S. 58, welche unser Stück einer anderen Quelle zuweisen als 4 1–22, in unserm Stücke alles das als redaktionelle Zutat, was in Beziehung und Analogie zu 4 1ff. steht, nämlich V. 24b. 26–33, auch die letzten Worte von V. 34 und den Abschluß V. 40–42. In der Quelle habe 6 7 den Abschluß unseres Stückes gebildet. Nach Harnack III S. 142ff. 182f. stammt unsere Erzählung aus derselben minderwertigen, nicht schriftlichen, von Lk. stilisierten Überlieferung wie K. 2.

2. Blaß hat in den *β*-Text nach par. statt *ἀναστὰς* aufgenommen: *Ἄννας* (die Vers. prov. und eine Handschr. bei Berger, Un ancien texte latin des Actes p. 32, bezeugen *ἀναστὰς δὲ Ἄννας*) und verteidigt diese LA in StKr 1896 S. 459. Sie wäre an sich ganz passend und gewiß konnte *annas* leicht in *anastas* korrumpiert werden. Aber das umgekehrte Versehen war natürlich ebenso leicht möglich und ist in Anbetracht der übrigen Texteszeugen anzunehmen.

Auch Joſ. Ant. 13, 5, 9 u. ö. bezeichnet die jüd. Parteien der Phariſäer, Sadducäer u. Eſſäer als *αἱρέσεις* (vgl. Krenkel, Joſ. u. Lk. S. 161 f.). Nach Joſ. Ant. 20, 9, 1 gehörte der Sohn des Hannas zur Sadducäerpartei. Sie „wurden von Eiferſucht erfüllt". Vgl. 13 45. Die Gunſt der App. bei der großen Menge (V. 13 ff.) erregte die Mißgunſt der Oberen. Zu V. 18[1] vgl. 4 3; zu V. 19 vgl. 12 7. *διὰ νυκτὸς* ſcheint hier, wie 16 9, im Sinne von *νυκτός*, „zur Nachtzeit", gebraucht zu ſein. Vgl. Win. § 47 zu *διά*; Blaß, Gr. § 42, 1. Eigentlich bed. es: „die Nacht hindurch", Lk 5 5. So beziehen es Mey. u. B. Wß darauf, daß das Hinausführen und die Zuſprache des Engels den Verlauf der Nacht in Anſpruch genommen hätten. V. 20. „Auftretend (*σταθέντες* wie 2 14) redet — — alle Worte dieſes Lebens", d. h. alle auf dieſes Leben bezüglichen Worte. „Dieſes Leben" iſt das den App. bewußte meſſianiſche Heilsleben, die *σωτηρία*. Vgl. 13 26. Joh 6 68. V. 21. *ὑπὸ τὸν ὄρθρον*: „gegen die Morgendämmerung hin".

*Παραγενόμενος* dient wie das *ἀναστὰς* V. 17 zur Veranſchaulichung. Der Ort, wohin der Hoheprieſter kommt, iſt unbeſtimmt zu laſſen. Nach Mey.: das Sitzungszimmer des Synedrium. Aber die Zuſammenberufung dieſes erfolgt jetzt erſt. Dem Synedrium ſcheint an u. St. „die ganze Älteſtenſchaft der Söhne Israels" als eine andere, und zwar umfaſſendere Korporation zur Seite geſtellt zu werden. Das wäre eine irrige Auffaſſung. Denn das Synedrium, wie es zur Zeit Jeſu und der App. beſtand, hatte ſich aus der älteren *γερουσία*, einer Notabelnverſammlung, entwickelt. Vgl. Schür. II [3] S. 189 ff., O. Holtzm. [2] S. 224 f., Wellhauſ. S. 269 ff. Aber man kann das *καὶ* an u. St. in explikativem Sinne faſſen: „und zwar". V. 24. Über den *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* ſ. z. 4 1; über die *ἀρχιερεῖς* ſ. z. 4 5 f. *διηπόρουν περὶ αὐτῶν, τί ἂν γένοιτο τοῦτο*: „ſie waren über dieſelben (*αὐτῶν* scil. *τῶν λόγων*) in Verlegenheit, was das wohl werden möchte". Vgl. 2 12. 10 17.

V. 26. Die W. *μὴ λιθασθῶσιν* ſind abhängig von *ἐφοβοῦντο*: „ſie möchten geſteinigt werden". Das perſönliche Objekt *τὸν λαὸν* ſteht neben dieſem folgenden Objektsſatze bei *ἐφοβοῦντο* vermöge einer einfachen Attraktion. Vgl. Gal 4 11. Win. § 65, 5 a. B. Wß faßt die W. *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν* als Parentheſe und zieht *μὴ λιθασθῶσιν* zum voranſtehenden *ἦγεν*. V. 28. Die ganze Ausſage iſt affirmativ zu faſſen[2], ſo daß die durch *ἐπηρώτησεν* V. 27 angekündigte Frage nur indirekt durch das Vorhalten des Tatbeſtandes ausgeſprochen wird und etwa ſo zu ergänzen wäre: „wie könnt ihr euch dies zu tun unterſtehen?" *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν*: „nachdrücklich haben wir befohlen". Zur Sache vgl. 4 17 f. 21; zum Ausdruck 23 14. Lk 22 15. Win. § 54, 3. Blaß, Gr. § 38, 3. *ἐπὶ τ. ὀνόματι τούτῳ* wie 4 17. Das *ἰδοὺ* (vgl. 2 7) macht lebhaft auf den Kontraſt zwiſchen dem Verbote

1. D hat am Schluſſe dieſes V. den Zuſatz: *καὶ ἐπορεύθη εἷς ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια.*

2. Das *οὐ* der Rec. vor *παραγγελίᾳ*, durch das der Satz zu einem Frageſatz wird, fehlt bei ℵ*AB d. vulg. cop. Ath. Cyr. Lucif. Gleichwohl hat Blaß es ſogar in den *α*-Text aufgenommen. Es iſt offenbar um des *ἐπηρώτησεν* willen zugefügt. Vgl. oben S. 53.

und der ihm zuwiderlaufenden Handlungsweise der App. aufmerksam. Der Hohepriester schreibt den gefürchteten Erfolg der Predigt der App. diesen als beabsichtigten Zweck zu: „ihr wollt über uns das Blut dieses Menschen bringen", d. h. veranlassen, daß sein gewaltsamer Tod an uns gerächt werde (vgl. Mt 23 35. 27 25). Verächtlich spricht er von „diesem Menschen" ohne Namensnennung.

**V. 29.** „Petr. und die (übrigen) App. antworteten"; der Wortführer ist Petr. Über den vorangestellten Grundsatz: „gehorchen muß man Gott eher als Menschen" s. z. 4 19. Zu **30–32** vgl. 3 13–15. Das *ἤγειρεν* ist wie 3 15. 4 10 auf die Auferweckung aus dem Tode zu beziehen (vgl. 3 13: *ἐδόξασεν*), nicht mit Calv. u. And. nach 3 22. 26. 13 23 auf die Bewirkung des irdischen Auftretens Jesu. Die jüd. Oberen werden wie 4 10 als die eigentlichen Mörder Jesu hingestellt: „den ihr umgebracht habt (eigentlich: an den ihr Hand angelegt habt, vgl. 26 21) dadurch, daß ihr ihn an einen Pfahl hängtet". Vgl. 10 39. Durch die Bezeichnung als *ξύλον* wird das Kreuz nach Dtn 21 22 f. als Schandpfahl für die Fluchwürdigen hingestellt; vgl. Gal 3 13. 1 Pt 2 24. **V. 31.** „Den hat Gott erhöht zum Anführer und Erretter". Der zweite Begriff dient zur Näherbestimmung des ersteren: er ist Anführer, sofern er zur messian. Heilsrettung führt (B. Wß). Dem Sinne nach ist also das Begriffspaar hier gleich dem *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* 3 15. Vgl. auch 7 35: *κ. ἄρχοντα κ. λυτρωτήν*. Über *τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ* s. z. 2 33. Die Erhöhung Jesu hat den Zweck: „um Israel Sinnesänderung und Sündenvergebung mitzuteilen" nicht insofern, als Christus erst als erhöhter durch seinen Geist zur Verleihung dieser Gaben wirksam werden sollte (so Mey. mit Beziehung auf Joh 7 39. 16 7), sondern insofern, als die an seine Auferweckung sich anschließende Predigt seiner Jünger das Volk zur Sinnesänderung und dadurch zur Sündenvergebung bringen sollte. Vgl. 2 38. Lk 24 46 f.

**V. 32.** Der Text der Anfangsworte ist unsicher[1]. Liest man: *καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ μάρτυρες*, so fehlt die Kopula wie 10 39. Lk 24 48; *ἐν αὐτῷ* ist dann auf das vorangehende *τῷ Ἰσραήλ* zu beziehen und nach Analogie von *ἔν τε Ἱερουσ. κτέ.* 1 8 auf den Ort zu deuten, wo die App. Zeugen sind: im Volke Isr. Bei der LA: *καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν αὐτῷ μάρτυρες* bezieht B. Wß das *αὐτῷ* auf *τῷ Ἰσρ.* Doch bezeichnet der Dat. bei *μάρτυς* oder

1. Die meisten Handschr. haben ein *ἐσμέν*, aber teils vor, teils (A d. am. flor. gig. syr.$^{sch.}$) hinter *μάρτυρες*. Weder *αὐτῷ* noch *αὐτοῦ* vor *μάρτ.* haben ℵAD* mehr. Min. u. Verss. (so T.); B hat: *ἐν αὐτῷ μάρτ.* ohne *ἐσμ.*; einige Min. u. Iren.: *ἐν αὐτῷ ἐσμ. μάρτ.* (so Lach.); 31: *ἐσμ. αὐτῷ μάρτ.* (so B. Wß); EHP die meist. Min. syr.$^{p.}$ aeth.: *ἐσμ. αὐτοῦ μάρτ.* (so Rec.). Daß das *ἐσμὲν* ursprünglich fehlte, ist wahrscheinlich, nicht nur wegen des Fehlens bei B, sondern auch wegen der schwankenden Stellung. Es lag sehr nahe, die fehlende Kopula zu ergänzen. Sicher ist das *αὐτοῦ* sekundär. Aber da man neben dem zu *μάρτ.* gehörigen Gen. *τῶν ῥημάτων τούτων* schwerlich ohne dringenden Anlaß den zweiten Gen. *αὐτοῦ* eingefügt hätte, so ist zu schließen, daß ein *αὐτῷ*, das Schwierigkeiten bereitete und deshalb von vielen Abschreibern ganz weggelassen wurde, diesen Anlaß darbot. So wird man vor die Wahl gestellt, entweder die LA von B Iren.: *ἐν αὐτῷ μάρτυρες* anzunehmen, oder, wenn man ihr keinen passenden Sinn abgewinnen zu können meint, mit B. Weiß (S. 48) dieses *ἐν αὐτῷ* für Schreibfehler statt *ἐσμὲν αὐτῷ* zu halten. Ich neige mich der ersteren Möglichkeit zu, ohne die zweite ausschließen zu wollen.

*μαρτυρεῖν* in der Regel die Person oder Sache, für die, d. h. zu deren Empfehlung oder Bestätigung gezeugt wird (vgl. 1 8. 10 43. 15 8. 22 5. 15). Das *αὐτῷ* wäre also wie 22 15 auf den auferstandenen Jesus zu beziehen, zu dessen Gunsten die App. zeugen. Unmöglich ist freilich die Deutung von B. Wß nicht (vgl. den Dat. bei *μαρτύρεσθαι* 20 26. 26 22). „Wir sind Zeugen dieser Worte", d. i. der Tatsachen, von denen wir eben gesprochen haben, d. i. der Erweckung und Erhöhung Jesu. Vgl. V. 19: *πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης*. Den App. wird der h. Geist als Zeuge formell koordiniert (vgl. 15 28. Joh 15 26 f.), während natürlich gemeint ist, daß die App. kraft des ihnen verliehenen Geistes Zeugen sind (vgl. 4 31). Die Bedingung, unter der Gott den h. Geist gegeben hat (vgl. 2 38. 11 17), wird hier als Gehorsam gegen Gott bezeichnet, um diesen Gehorsam, der in V. 29 als die erste Pflicht hingestellt ist, nun zugleich als das den Menschen das höchste Heil bringende Verhalten zu charakterisieren.

**V. 33.** *διεπρίοντο* bed. eigentlich: „sie wurden zersägt" d. h. bis ins Innerste empört. Vgl. 7 54. I Chr 20 3, auch den ähnlichen bildlichen Ausdruck 2 37. *ἐβούλοντο*[1] *ἀνελεῖν αὐτούς*: „sie waren entschlossen, sie zu töten". **V. 34.** Gamaliel = גַּמְלִיאֵל (d. h. Gottesvergeltung; vgl. Num 1 10. 2 20), ist der im Talmud gefeierte „Gamaliel der Ältere", nach späterer, fragwürdiger Tradition Enkel Hillels, nach 22 3 Lehrer des Paulus. Vgl. über ihn Schür. II[3] S. 364 f. O. Hltzm.[2] S. 199 f. Nach der christlichen, aus unsr. St. geflossenen Sage war er geheimer Christ (Clement. Recogn. I, 65 ff.). Der Vf. d. AG. stellt ihn durch die ihm beigelegte Rede als einen unparteiischen, leidenschaftslosen Weisen dar, der sein Urteil durch Erfahrung und religiöse Rücksichten bestimmen läßt. Daß diese Rede in der uns mitgeteilten Gestalt nicht den Anspruch auf geschichtliche Authentie machen kann, erhellt aus dem offenbaren Anachronismus in ihr (s. z. V. 36), ganz abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß die genaue Kunde von der nicht im Beisein der App. gehaltenen Rede zu den Christen gelangt und von ihnen wiederum sorgfältig aufbewahrt worden sein sollte. Andrerseits haben wir auch keinen bestimmten Grund zu der Annahme, die Person des Gamaliel sei hier ganz willkürlich ohne geschichtlichen Anhaltspunkt in die Erzählung hineingezogen. Die seinem Ratschlag zu Grunde liegende allgemeine Sentenz trägt durchaus das Gepräge eines rabbinischen Weisheitsspruches. Vielleicht wurde sie als ein bekannter Spruch des Gamaliel überliefert und der Vf. der AG., der die weitere Überlieferung hatte, daß dieser Gamaliel bei dem Prozesse des Synedriums gegen die App. mit seinem Rate entscheidend eingegriffen habe, war hierdurch veranlaßt, ihn eine Rede halten zu lassen, welche jene Sentenz auf

1. So lesen W.-H., B. Wß, Blaß nach ABE mehr. Min. u. Verss., während T. mit d. Rec. nach ℵDHP d. meist. Min. vulg. syr. *ἐβουλεύοντο* aufnimmt. Eine sichere Entscheidung läßt sich nicht treffen. Die Vertauschung der beiden ähnlichen Worte in den Handschriften findet sich auch 15 37. 27 39 (ebenso in Profanhandschr.; s. Blaß zu 15 37). Für den Sinn ist an u. St. *ἐβούλοντο* passender. Aus der tiefen Empörung entspringt sogleich der Entschluß zur Tötung. Gamaliel veranlaßt dann erst eine Beratung, deren Erfolg ist, daß jener Entschluß nicht festgehalten, nicht zum Beschluß erhoben wird.

diesen besonderen Fall anwandte. Er wird charakterisiert als „ein dem ganzen Volke werter (*τίμιος* wie 20 24) Gesetzeslehrer". *νομοδιδάσκαλος* (vgl. Lk 5 17) = *νόμικος* (Lk 11 45 f. u. ö.) und *γραμματεύς*. Über die Rolle der pharisäischen Gesetzeslehrer im Synedrium vgl. Schür. II 3 S. 201. Er „befahl, auf kurze Zeit (*βραχύ* wie Hbr 2 7. 9) hinauszuschaffen die Menschen", d. i. die App., die im Sinne des Gamaliel so bezeichnet werden (vgl. V. 35. 38).

**V. 35**[2]. Gamaliel sprach: „nehmt euch in Acht (vgl. Lk 17 3. 21 34), was ihr hinsichtlich dieser Menschen tun wollt". Die W. *ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις* könnten auch mit *προσέχετε ἑαυτοῖς* verbunden werden (Luth.). Aber noch passender scheint ihre Verbindung mit den folgenden W., wobei sie durch die Voranstellung vor *τί* einen besonderen Nachdruck haben (vgl. 19 4). **V. 36.** Die Mahnung zur vorsichtigen Zurückhaltung beim vorliegenden Fall begründet (*γάρ*) Gamaliel durch Erinnerung an geschichtliche Tatsachen. „Vor unserer Zeit (genau: vor diesen d. i. den gegenwärtigen Tagen; vgl. 21 38) erhob sich Theudas mit der Behauptung, er sei etwas (d. i. etwas Besonderes), an welchen sich eine Anzahl von ungefähr 400 Mann anhing (d. h. als Anhang anschloß; vgl. II Mak 14 24); der wurde getötet und alle, die sich ihm angeschlossen hatten, wurden versprengt und vernichtet". Nach Jos. Ant. 20, 5, 1 trat ein Theudas zur Zeit des Prokurators Cuspius Fadus (44 – ca. 46 n. Chr.) auf. Er gab sich für einen Propheten aus, sammelte einen großen Anhang und zog mit diesem an den Jordan, unter dem Vorgeben, daß er durch sein Geheiß den Fluß teilen und einen leichten Durchgang durch ihn gewähren werde. Er wurde aber von der Reiterei des Fadus überfallen; ihm selbst wurde der Kopf abgehauen und von seinen Anhängern wurden viele getötet oder gefangen genommen. Mit diesem Berichte des Jos. stimmt das an u. St. über Theudas und seinen Anhang Erzählte in allem Wesentlichen überein. Aber freilich soll nach V. 37 Theudas noch vor Judas Gal., d. h. vor dem J. 7 n. Chr., aufgetreten sein. Der Theudas des Jos. dagegen ist erst ca. 10 Jahre nach unserer Synedriums-Verhandlung aufgetreten, kann also auch nicht wirklich von Gamaliel als Beispiel angeführt sein. Deshalb haben viele Ausleger geurteilt, der Theudas an u. St. sei ein anderer, älterer, als der des Jos. (so nach Orig. c. Cels. 1, 6 und vielen Älteren Nösg., Zöckl., Jäg. I S. 26 f., Felt., Belser ThQ 1896 S. 66 ff.). Aber daß zu verschiedener Zeit zwei Leute desselben Namens eine Bewegung derselben Art und desselben Verlaufes hervorgerufen haben, ist absolut unwahrscheinlich und wird nur um des guten Vorurteils willen angenommen, daß der Vf. der AG. nicht etwas Irriges berichtet haben könne. Es ist vielmehr anzuerkennen, daß der Vf. hier in irrtümlicher, anachronistischer Weise dem Gamaliel die Bezugnahme auf den erst später aufgetretenen Theudas in den Mund gelegt hat (so Br., Zell., Overb., Weizs. S. 21,

1. Über die Variante τ. *ἀποστόλους* s. oben S. 53.

2. Statt *πρὸς αὐτούς* haben D sah.: *πρὸς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς συνεδρίους*. So Blaß im β-Texte (aber mit der Form: *συνέδρους*). Offenbar ist dies eine nachträgliche Besserung, die den richtigen, aber freilich sehr selbstverständlichen Punkt klarstellen sollte, daß die Angeredeten nicht die zuletzt genannten *ἄνθρωποι* waren.

Hltzm., P. W. Schmiedel Art. „Theudas" in Enc. Bibl., Feine Art. „Theudas" in R. E.[3] u. And.)[1]. Wahrscheinlich war er zu dieser irrigen Ansetzung des Theudas vor Judas Gal. verleitet durch eine ungenaue Reminiscenz an Jos. Ant. 20, 5, 1 f. (vgl. oben S. 43 f.). Dem Vf. d. AG. kommt es im Zusammenhang uns. St. nur auf die Analogie zwischen dem Geschick der Anhänger des Theudas und dem zu erwartenden Geschicke der Jünger Jesu an. Deshalb bezeichnet er die Geschichte des Theudas und seines Anhangs mit solchen allgemeinen Ausdrücken, welche diese Analogie erkennen lassen, während er die von Jos. berichteten Einzelheiten, in denen sich eine Differenz zeigt, übergeht[2]. Auch die allgemeine Charakteristik des Anspruches des Theudas an u. St.: *λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν*, während Jos. bestimmter sagt: *προφήτης ἔλεγεν εἶναι*, ist gewiß zu Gunsten der Analogisierung mit Jesus gewählt. Die Bezeichnung des Subj.s des Infinitivsatzes durch den Akk. des Pron. reflex. wäre nach klassischem Sprachgebrauch nicht richtig, hat aber im NT einige Analogieen. Vgl. 25 21 und dazu Blaß, Gr. § 72, 2; Raderm. S. 147 f. Die weiteren W.: *ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ* entsprechen dem Wortlaut bei Jos.: *Θευδᾶς — πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον*. Der Ausdruck *διελύθησαν* ist im Vorausblick auf das *καταλυθήσεται* V. 38 gewählt. **V. 37.** Judas der Galiläer, der „zur Zeit des Census" d. i. des bekannten, von Augustus im J. 7 n. Chr. verfügten, durch Quirinius ausgeführten Census (Lk 2 1 f.) aufstand, ist derselbe, über den Jos. Ant. 18, 1, 1 berichtet. Nach Jos. l. l. stammte er aus Gamala in Gaulanitis. Aber auch Jos. Ant. 18, 1, 6. 20, 5, 2. Bell. 2, 8, 1 nennt ihn *ὁ Γαλιλαῖος*. Vgl. Schür. I[3] S. 486. Die W.: *ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ* sind eine prägnante Zusammenziehung der beiden Gedanken: „er machte einen Volkshaufen abtrünnig" (von Rom), und: „er zog einen Volkshaufen als Anhang an sich". Vgl. 20 30. Von dem Umkommen des Judas Gal. erzählt Jos. nichts. Wahrscheinlich liegt an u. St. eine Verwechslung mit seinen Söhnen vor (s. z. V. 36). Judas war der Begründer der weiterbestehenden Zelotenpartei. Doch ist die Angabe an u. St., alle seine Anhänger seien versprengt worden, insofern richtig, als der Aufstand des J. 7 niedergeschlagen wurde.

1. B. Wß u. Hilgf. ZwTh 1895 S. 214, Acta p. 264 halten den im Munde des Gam. unmöglichen V. 36 nebst den Anfangsworten von V. 37 für einen Einschub des Red. in die Quelle.

2. Blaß StKr 1896 S. 459 f. und ed. Act. sec. form. rom. p. XVI vermutet, daß der Name Theudas erst durch christliche Interpolation in den Text des Jos. gekommen sei, wegen fälschlicher Annahme der Identität beider Personen; hinwiederum sei in den Text der AG. das *ἀνηρέθη* V. 36 und *ἀπώλετο* V. 37 erst nachträglich nach Jos. eingetragen anstatt des von Euseb. h. c. 2, 11 bezeugten *κατελύθη* (D* hat in V. 36: *διελύθη αὐτὸς δι' αὐτοῦ*, par. hier und in V. 37: dissolutus est). Entscheidend soll der Grund sein, daß die Argumentation des Gam. keinen Sinn habe, wenn Th. u. Judas gewaltsam umkamen und infolge davon ihre Anhänger sich zerstreuten. Denn so hätte die Konsequenz für Gam. sein müssen: also töten wir die App., dann wird die Sekte sich auflösen. Aber dieser Grund ist hinfällig, wenn man bedenkt, daß im Sinne des Gam. Th. u. Judas nicht zu den App., sondern zu Jesus in Analogie stehen. Jesus ist gewaltsam umgekommen; nun wird sich sein Anhang wohl ebenso auflösen, wie der jener Aufwiegler. Die verkehrte Vorstellung von Blaß, daß Th. u. Jud. den App. verglichen wären, war natürlich auch das Motiv für die (auch von Belser, Beitr. S. 27 verteidigte) sekundäre ℒA v. D* par. u. Eus.

**V. 38**[1]. „Und nunmehr, sage ich euch, nehmt Abstand von diesen Menschen und laßt sie (d. h. bekümmert euch nicht um sie; vgl. Mt 15 14. Mk 14 16)." *καὶ τὰ νῦν* (vgl. 4 29) ist mit *ἀπόστητε* zu verbinden (Blaß), so daß *λέγω ὑμῖν* eingeschoben ist, wie Lk 12 51. 13 3. 5. 24 u. ö. „Falls von Menschen stammt (vgl. Lk 20 4; Gegensatz V. 39: *εἶναι ἐκ θεοῦ*) dieses Vorhaben oder dieses Werk (d. i. die Sache der Jünger Jesu hinsichtlich ihrer Idee oder ihrer Ausführung; vgl. Lk 23 51), wird es zu nichte werden", nämlich, wie sich aus der vorangestellten Forderung ergibt, ohne euer Zutun. **V. 39.** „Wenn es aber wirklich aus Gott ist, werdet ihr sie (d. i. die Menschen, welche die Träger dieses Vorhabens und Werkes sind) nicht zu nichte machen können." Anstatt *ἐὰν – ᾖ* V. 38 tritt hier *εἰ – ἐστίν* ein, nicht weil dieser zweite Fall dem Gam. der wahrscheinlichere ist (Mey.), auch nicht, weil er dem Vf. der AG. als der zutreffende erscheint (Raderm. S. 144), sondern weil er der von den App. als wirklich behauptete ist (B. Wß; Blaß, Gr. § 65, 4). Der Schlußsatz: „damit ihr nicht gar als Gottbekämpfende erfunden werdet" hängt ab von der Ermahnung, zu deren Begründung die Sentenz V. 38b u. 39a dient, d. i. von einem aus V. 38a in Gedanken wiederaufzunehmenden *ἄφετε αὐτούς*. Vgl. den Text von D (s. d. Anm. z. V. 38). Die Anknüpfung an das unmittelbar vorangehende *οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς* (Overb., Nösg.) ist nicht möglich, weil *οὐ δυνήσεσθε* nicht den Sinn „ihr dürft nicht" oder „ihr könnt nicht wollen" haben kann. Die Sentenz V. 38b u. 39a ist aber auch nicht in Parentheſe zu setzen (so z. B. W.-H.), da sie für den Gedanken nicht nebensächlich ist, sondern die wichtige Regel ausspricht, zu deren Veranschaulichung die Beispiele V. 36f. dienten. *θεομάχος*: bei Symm. Job 26 5. Prv 9 18. 21 16.

**V. 40.** Bei dem Verzichte auf anderweitiges Einschreiten wurde wenigstens die von der jüd. Obrigkeit oft verhängte Prügelstrafe (*δείραντες*) vollzogen. Vgl. 22 19. Mk 13 9. II Kor. 11 24. **V. 41.** Sie „freuten sich, weil sie gewürdigt waren um des Namens willen Unehre zu erleiden". Oxymoron; vgl. Mt 5 11f. Phl 1 29. II Kor 11 23 – 30. I Pt 2 19. Der Name, der nach dem Zusammenhang keiner genaueren Bezeichnung bedarf, ist der des Messias Jesus. Vgl. III Joh 7. **V. 42.** *πᾶσάν τε ἡμέραν*: „und jeden Tag über". Akk. der Zeitdauer, wie Lk 21 37. Vgl. Blaß, Gr. § 34, 8. Zu *ἐν τῷ ἱερῷ κ. κατ' οἶκον* vgl. 2 46. Die W.: *καὶ εὐαγγελιζόμενοι κτέ.*, formell dem *διδάσκοντες* koordiniert, sind dem Sinne nach eine inhaltliche Näherbestimmung dafür (vgl. 15 35. Lk 20 1). Über den Gebrauch von *εὐαγγελίζεσθαι* bei Lk u. in der AG. vgl. Harnack, Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung in d. 2 ersten Jahrh., 1910, S. 209f.

---

1. Hinter *ἄφετε αὐτούς* haben DE flor. den Zusatz: *μὴ μιάναντες* (E: *μολύνοντες*) *τὰς χεῖρας* (E flor.: *τ. χ. ὑμῶν*); ferner in V. 39 hinter *καταλ. αὐτ.* D syr.$^{p}$ flor.: *οὔτε ὑμεῖς οὔτε βασιλεῖς οὔτε τύραννοι· ἀπέχεσθε οὖν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων.* Anstatt der dazwischen stehenden W. *ἐὰν ᾖ – ἐκ θεοῦ ἐστίν* bietet flor. den Text: [si] haec potestas humanae voluntatis est, dissolvetur virtus eius; si autem haec potestas ex dei voluntate est. Danach Blaß *β*-Text.

## Kap. 6.

**V. 1–7. Wahl der Siebenmänner.** Einleitung zur Geschichte des Stephanus[1]. **V. 1.** Die Zeitangabe: „in diesen Tagen", die durch den Zusatz: „als die Jünger sich mehrten" näher bestimmt wird, weist nicht speziell auf die Zeit der zuletzt vorangehenden Erzählung, sondern auf die durch den ganzen Bericht von K. 3–5 charakterisierte Periode der Anfangsentwicklung der Gem. hin. Das *δὲ* stellt nicht den Zwiespalt im Innern dem Siege nach außen gegenüber (Mey.), sondern ist überleitend. *πληθύνειν* nur hier im NT intransitiv; anders V. 7 u. ö. *οἱ μαθηταί* (ohne den Zusatz *τοῦ κυρίου*) hier zuerst und weiterhin oft in der AG. Bezeichnung der Christen im allgemeinen, bemerkenswert deshalb, weil nirgends in den neutest. Briefen und auch nicht in der nachapost. Literatur. Vgl. dazu: Harnack IV S. 77 u. Mission[2] S. 334ff. – „Es entstand ein Gemurre der Hellenisten gegen die Hebräer, weil bei der täglichen Versorgung ihre Witwen übersehen (d. i. vernachlässigt) wurden". Beide Gruppen sind geborene Juden: die *Ἑλληνισταί* (abzuleiten von *ἑλληνίζειν*, griechisch sein und reden) griechisch, die *Ἑβραῖοι* hebräisch (d. i. aramäisch) redende; jene von außerhalb Palästinas nach Jer. zugezogene, diese in Paläst. gebürtige. Zu *Ἑλλ.* vgl. 9 29 und (zweifelhaft) 11 20. Der Begriff *διακονία* (*διακονεῖν*), der jede Art einer zu Diensten Anderer geleisteten Tätigkeit bezeichnen kann (vgl. V. 4 *διακονία τοῦ λόγου* und 1 17. 25. 20 24. 21 19), wird im NT oft von wohltätiger Almosenspende (11 29. Röm 15 25. 31. I Kor 16 15 u. ö.) und oft von der Dienstleistung bei Mahlzeiten gebraucht (Lk 4 39. 10 40. 12 37. 17 8. 22 26f.). An u. St. scheinen diese beiden speziellen Bedeutungen kombiniert zu sein. Aus der Vernach-

1. Aus manchen Anzeichen ist zu erschließen, daß der Vf. der AG. bei der Stephanus-Geschichte 6 1–8 3 eine schriftliche Quelle benutzt hat. In der Einleitung 6 1–7 liegt ein solches Anzeichen darin, daß die hier vorausgesetzten Gemeindeverhältnisse andere sind, als die vorher in der AG. geschilderten. Vorausgesetzt ist hier, daß die Gemeinde in Jer. trotz des Wachstums V. 1 sich noch in ihrer Gesamtheit einheitlich versammeln konnte (V. 2 u. 5), nicht aber schon den großen Umfang von 4 4 hatte; ferner, daß es in der Gem. Arme gab, die auf die tägliche freiwillige Versorgung durch die Reicheren angewiesen waren, nicht aber eine so vollständige Gütergemeinschaft und durch die App. vollzogene Verteilung der veräußerten Güter bestand, wie sie 2 45 u. 4 34f. angegeben ist. Über frühere Elemente aus derselben Quelle, die hier verwertet ist, s. d. Anm. zu 2 43ff. 4 32ff. 5 14. – Diejenigen neueren Kritiker, welche den Hauptbestand von K. 1–5 aus einer zusammenhängenden Quelle, oder aus zwei Quellen, herleiten, halten entweder 6 1–6 für eine Fortsetzung aus der früheren Quelle (B. Wß, Einl. § 50, 2: aus der judenchristl. Petrus-Quelle; Sorof S. 62f.: aus der ursprünglichen Lukas-Schrift; Sp. S. 97f.: aus der Quelle A; Jgst S. 64ff.: aus seiner Quelle B), oder lassen hier die Benutzung einer neuen, hellenistischen Quelle einsetzen (Feine S. 184ff. 192f.; J. Wß StKr 1893 S. 482f.; Hilgf. ZwTh 1895 S. 388. 406; Harnack III S. 136ff. 186ff.: antiochenische Quelle; Pahncke StKr 1912 S. 20ff.). Mehrere dieser Kritiker scheiden V. 7 von V. 1–6 ab als Zusatz des Red. (B. Wß, Feine, Hilgf.), oder als aus einer anderen Quelle stammend (Sp., J. Wß). Ich sehe dazu keinen entscheidenden Grund ein, setze aber natürlich hier, wie bei V. 1–6, eine redaktionelle Formgebung durch den Vf. der AG. voraus.

2. Hinter diesen W. hat D den Zusatz: *ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων* (so Hilgf.), flor.: *ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων* (so Blaß im *β*-Text). Die Absicht dieser Zusätze ist, den Gedanken auszuschließen, daß die App. die Übersehenden gewesen wären. Es soll angenommen werden, daß es schon ein Diakonenamt gab, das aber nur von Hebräern versehen war. Vgl. die Verteidigung dieses Textes und Sinnes bei Belser S. 29ff.

läſſigung der helleniſtiſchen Witwen iſt erſichtlich, daß bei der hier gemeinten *διακονία* eine Unterſtützung von Armen ſtattfand, bezw. ſtattfinden ſollte, und daß dieſelbe eine freiwillige, noch nicht feſt organiſierte war. Sie wird durch den Zuſatz *ἡ καθημερινή* als die bekannte tägliche im Unterſchiede von außerordentlichen Spenden (wie die 4 37) charakteriſiert. Daß ſie ſich ſpeziell auf Mahlzeiten bezog, zeigt das *διακονεῖν τραπέζαις* V. 2. Da nun aber die Mahlzeiten der Chriſten damals gemeinſchaftliche waren (ſ. z. 2 42. 46), ſo iſt höchſt wahrſcheinlich an die Verſorgung mit Nahrungsmitteln bei dieſen täglichen gemeinſchaftlichen Mahlzeiten gedacht. Vgl. Zöckler, Diakonen u. Evangeliſten, 1893, S. 11. Vorausgeſetzt iſt, daß es Reiche und Arme in der Gemeinde gab. Die Reicheren verſorgten bei den Mahlzeiten die Armen. Da dieſe Fürſorge aber der freien Wohltätigkeit überlaſſen war, ſo konnte leicht eine ſolche Ungleichheit eintreten, daß die helleniſtiſchen Witwen, die dem paläſtinenſiſchen Grundbeſtande der Gemeinde minder bekannt waren, vernachläſſigt wurden. Vgl. die Zuſtände I Kor 11 21f.

**V. 2.** „Als die Zwölf die Geſamtheit der Jünger berufen hatten, ſprachen ſie: es gefällt (uns) nicht (*ἄρεστόν ἐστιν* wie 12 3), mit Beiſeitſetzung des Wortes Gottes Tiſche zu verſorgen." Bemerkenswert iſt die in der AG. nur hier vorkommende (doch 1 26. 2 14: *οἱ ἕνδεκα*), gewiß aus der Quelle übernommene Bezeichnung *οἱ δώδεκα* anſtatt der ſonſt durchgängigen *οἱ ἀπόστολοι*. Vgl. I Kor 15 5. *τὸ πλῆθος* iſt die verſammelte Gemeinde; vgl. V. 5. 15 12. 30. 19 9 u. Deißm., Neue Bibelſtud. S. 59f. Die Erklärung der Zwölf wird gewöhnlich ſo aufgefaßt, daß ſie, die bisher nach 4 34–37 die ganze Verteilung der Gaben an die Bedürftigen in Händen gehabt hätten, ſich jetzt von dieſem Amte zurückziehen wollten, dem ſie ſich nicht mehr gewachſen fühlten. Aber die tägliche Verſorgung bei Tiſche, um die es ſich an u. St. handelt, war etwas ganz anderes, als jenes Verteilen des Erlöſes der verkauften Beſitztümer, das der Vf. der AG. allerdings 4 34f. als einen ſich immer wiederholenden Vorgang hingeſtellt hat. Die Verſorgung bei Tiſche war bisher noch nicht Sache eines beſtimmten Amtes geweſen. Wo jetzt zuerſt das Bedürfnis nach Regelung und Beaufſichtigung dieſer Verſorgung hervortritt, erwägen die Zwölfe, ob ſie dieſes Amt übernehmen ſollen, erklären aber es nicht zu wollen, weil ſie ſonſt ihr Predigtamt verſäumen müßten. Daß dies auch die Auffaſſung des Vf. der AG. iſt, geht daraus hervor, daß er 5 42, offenbar zur Vorbereitung auf unſere St., ſagt, die App. hätten ſich unaufhörlich der Predigt gewidmet, nicht aber daneben ihre Armenpflege hervorhebt. Der Ausdruck *διακονεῖν τραπέζαις* iſt beſonders charakteriſtiſch dann, wenn es ſich um die Verteilung der Speiſen bei gemeinſamen Mahlzeiten handelt.

**V. 3.** „Erſehet euch aber aus eurer Mitte ſieben anerkannte Männer voll Geiſt und Weisheit, die wir einſetzen werden für dieſes Bedürfnis." *ἐπισκέπτειν* in dieſer ſpeziellen Bedeutung nur hier im NT. Doch vgl. 15 14. Das *δέ*[1] ſetzt der Weigerung der Zwölfe zur Übernahme der Funktion die

1. *δὲ* iſt zu l. nach ℵB (T., B. Wß). A hat *δή* (Lachm., Blaß im *a*-Text), CEHP uſw.: *οὖν* (Rec.). Bei der Vorausſetzung, daß die App. bisher ſchon den betreffenden Dienſt

Aufforderung gegenüber, andere Personen dazu zu wählen. *ἐξ ὑμῶν* steht betont dem *ἡμᾶς* V. 2 gegenüber. Zu *μαρτυρουμένους* vgl. Lk 4 22. Hebr 11 2. Warum gerade sieben gewählt werden sollen, ob deshalb, weil diese Zahl als bedeutsame und heilige galt (z. B. Gen 21 28. Ex 37 23. Apk 1 4. 12. 16 u. ö.), oder ob nach Analogie des gewöhnlichen Bestehens der damaligen jüdischen Ortsbehörden aus 7 Mitgliedern (Jos. Ant. 4, 8, 14; vgl. Schür. II 3 S. 178), oder ob deshalb, weil es damals gerade 7 Tischgemeinschaften der Christen in Jer. gab (Zöckl., Diak. u. Ev. S. 12ff.), läßt sich nicht sicher beantworten. Ich halte den letztgenannten Grund nicht für unwahrscheinlich. Es können aber auch alle drei Gründe zusammengewirkt haben. Die zu Wählenden sollten nicht nur gut beleumundet sein (*μαρτυρούμενοι*), sondern auch die zu ihrem Amte nötigen Gaben besitzen: *πνεῦμα* d. i. heiligen Geist (vgl. V. 5) und *σοφία*, d. i. hier wahrscheinlich Klugheit mit bezug auf praktisches Verhalten (vgl. I Kor 6 5. Kol 4 5). *καθιστάναι* bed. das Einsetzen oder Bestellen zu einem Amte; vgl. 7 10. 27. Lk 12 14. Die Wahl wird der ganzen Gemeinde anheimgegeben; aber die eigentliche Amtsübertragung behalten die Zwölfe sich selbst als den geschichtlich gegebenen und anerkannten Leitern der Gemeinde vor. Vgl. V. 6. Die *χρεία αὕτη* ist das in V. 1 bezeichnete Bedürfnis. Aber gemeint ist gewiß nicht, daß die zu Wählenden nur für die hellenist. Witwen sorgen, sondern die „tägliche Versorgung" im allgemeinen leiten und dabei jenem besonderen gegenwärtigen Bedürfnisse abhelfen sollten. **V. 4.** „Wir aber wollen uns dem Gebete und dem Amte der Verkündigung weiterwidmen." Das Gebet ist das gemeinsame bei den Zusammenkünften der Christen, in dem sich das kultische Bedürfnis der Gemeindeglieder als ein speziell christliches noch neben der Teilnahme an dem jüdischen Kultus äußerte (vgl. 1 14. 2 42). Das Predigtamt daneben ist aber nicht bloß eine innergemeindliche Funktion, sondern richtet sich auch an die noch nicht zur Gemeinde Gehörigen (vgl. 4 29. 31. 33. 5 20. 32. 42).

**V. 5.** Bei der Aufzählung der Sieben steht Stephanus voran als derjenige, dessen bedeutsame Geschichte im folgenden erzählt werden soll. Seine besondere Bedeutung wird dadurch hervorgehoben, daß die nach V. 3 bei allen zu Wählenden erforderliche Geistesbegabung bei ihm speziell als vorhanden bezeichnet wird. Die *πίστις* neben dem *πνεῦμα ἅγιον* ist nicht mit älteren Erklärern als Redlichkeit, Verläßigkeit zu fassen, sondern als christlicher Glaube (vgl. 11 24). Als zweiter wird Philippus genannt, weil auch über ihn weiterhin 8 5ff. 21 8 berichtet wird. Von den übrigen Männern wissen wir nichts. Auf Prochoros werden apokryphe Johannes-Akten zurückgeführt. Vgl. Zahn, Acta Joannis 1880 und Bonnet, Acta apost. apocr. II, 1, 1898 p. 151 ss. Der an letzter Stelle genannte Nikolaus wird von der christl. Überlieferung seit Iren. adv. haer. I 26, 3, III 11, 1 für identisch gehalten mit dem Stifter der Sekte der Nikolaiten Apk 2 6. 15. Vgl. Bousset z. d. St., Seesemann StKr. 1893 S. 47ff. Seine Stellung am Schlusse, in

versehen hätten und jetzt nur andere Personen für das bestehende Amt gewählt werden sollten, erschien *δή* oder *οὖν* passender als *δέ*. D flor. par. haben: *τί οὖν ἐστιν, ἀδελφοί; ἐπισκ. ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἄνδρας*. So Blaß im *β*-Text u. Hilgf.

der er dem Judas Iſcharioth als letztem der Zwölfe analog ſein ſoll, kann natürlich nichts beweiſen. Sie kann auch dadurch veranlaßt ſein, daß er dem jeruſalemiſchen Gemeindekreiſe der fremdeſte war. Der Zuſatz *προσήλυτον Ἀντιοχέα* hebt das bedeutſame und für die Wahl des Mannes gewiß maßgebende Moment hervor, daß er nicht nur ein Helleniſt aus dem ſyriſchen Antiochia, ſondern auch ein erſt ins Judentum übergetretener Proſelyt war. Daß auch alle übrigen Gewählten Helleniſten waren, kann man aus ihren helleniſchen Namen, die damals auch bei paläſt. Juden gebräuchlich waren, nicht ſicher erſchließen. **V. 6**[1]. Die Handauflegung iſt ein aus dem AT (Num 8,10. 27,18. Dtn 34,9) übernommener Amtsweihe-Ritus; vgl. 13,3. I Tim 4,14. 5,22. II Tim 1,6. Sie ſymboliſiert die Übertragung der zum Amte erforderlichen Begabung, die im begleitenden Gebete von Gott erfleht wird. Vgl. über den Ritus: Hltzm., Paſtoralbr. S. 227ff.; Knopf, Art. „Handauflegung" in RGG; Behm, Handauflegung im Urchriſtent. 1911.

Die altkirchliche Überlieferung (ſchon bei Iren. adv. haer. I 26, 3 u. ö. Cypr. ep. 3, 3) ſieht in den gewählten Sieben die erſten Träger des ſpäteren kirchlichen Diakonenamtes. So auch Mey., Zöckl., Diak. u. Ev. S. 10ff. 18ff., Felt. Aber weder an u. St. noch 21,8 wird den Sieben der Titel *διάκονοι* beigelegt. Vielmehr heißt V. 4 die Funktion der Zwölfe ebenſo *διακονία τ. λόγου*, wie V. 2 die der Sieben *διακονεῖν τραπέζαις*. Die Sieben ſollen nach u. St. auch nicht bloß dienende, ausführende Organe der App. ſein, ſo wie ſich ſpäter die Diakonen zu den Biſchöfen verhielten. Vielmehr erſcheint die ihnen anvertraute Funktion als eine ſelbſtändige neben der andersartigen der App. J. H. Böhmer, diss. jur. eccl. antiq. 1729 p. 349f., A. Ritſchl, Altkath. K.[2] S. 353ff. u. And. haben deshalb in den Sieben die Anfänger oder Vorgänger der Presbyter geſehen, die zuerſt 11,30 ohne beſondere Einführung als Vorſteher der jeruſ. Gem., und zwar gerade als Verwalter des Geldes und des Verpflegungsdienſtes erſcheinen. Allein es iſt doch fraglich, ob man die *πρεσβύτεροι* in der älteſten Zeit der chriſtlichen Kirche, auch die 11,30. 15,4. 6. 22f. 16,4. 21,18 in Jer. auftretenden, für Träger eines feſten Amtes, oder nicht vielmehr für ältere Honoratioren der Gem. im allgemeinen zu halten hat (vgl. zu 5,6). Am richtigſten urteilt man wohl, daß das Amt der Sieben, das zunächſt nur auf ein konkretes Bedürfnis in dem noch kleinen jeruſ. Gemeindekreiſe zugeſchnitten war und ſich infolge der ſtephaniſchen Verfolgung aufgelöſt zu haben ſcheint, keine direkte Fortſetzung in einem ſpäteren Gemeindeamte hatte (vgl. Vitringa, de synagoga vet.[2] 1726 p. 920ss., Weizſ. S. 46, Sohm, Kirchenrecht I S. 73. 122ff., v. Dobſchütz, Probleme d. apoſt. Zeitalt. S. 43f.), wohl aber als erſtes Beiſpiel eines kirchlichen Verwaltungsamtes ſpeziell für ökonomiſche Angelegenheiten in nächſter Analogie ſteht zu dem Amte der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*, das zuerſt auch ſpeziell ein kirchliches Verwaltungsamt geweſen zu ſein ſcheint (vgl. Hatch-Harnack, Geſellſchaftsverfaſſung d. chriſtl. K. 1883 S. 43. 229ff.). Daß die Sieben neben ihrem Verwaltungsamte bei vorhandener Begabung auch Lehrwirkſamkeit übten, zeigt das Beiſpiel des Stephanus V. 8–10.

**V. 7.** Übergang von der Wahl der Sieben zur Geſchichte des Ausgangs des Stephanus. Der Zweck des Zwiſchenſatzes iſt, hervorzuheben, daß dieſe Vorgänge nicht ſchnell auf einander folgten, ſondern daß nach dem erſteren zunächſt eine Periode ſtarker Weiterentwicklung der Gem. eintrat. In der Quelle war nicht ſchon der frühere große Zuwachs 2,41. 4,4 berichtet

1. Bei D lautet dieſer V.: *οὗτοι ἐστάθησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, οἵτινες προσευξάμενοι κτέ.* Durch Einſetzung des *οἵτ.* ſtatt *καὶ* iſt die Schwierigkeit beſeitigt, daß für die einfach aneinander gereihten Verba *ἔστησαν* und *ἐπέθηκαν* verſchiedene Subjekte anzunehmen ſind.

gewesen. „Das Wort Gottes wuchs", d. h. gewann ausgebreiteten Erfolg. Vgl. 12,24. 19,20. — Die Ortsbestimmung „in Jerusalem", die hier ebenso überflüssig erscheint wie 2,43, kann ebenso wie dort in der Quelle in ausgesprochenem oder unausgesprochenem Gegensatz zu der Landschaft Judäa, bezw. Galiläa, gemeint gewesen sein[1]. J. Wß S. 8 sieht in diesem *ἐν Ἱερ.* ein Anzeichen dafür, daß für den Vf. der AG. hier mit 6,7 die jerusalemische Epoche endet und nun die Periode der Ausbreitung des Evang.s beginnt. *ὑπήκουον τῇ πίστει* gleichbedeutend mit *ἐπίστευον* oder *ὑπήκουον τῷ εὐαγγελίῳ* (Röm 10,16. II Th 1,8; vgl. auch Röm 1,5). Das Imperf. bezeichnet das Gehorchen nicht als dauernden Zustand (waren gehorsam), sondern als während eines längeren Zeitraums eintretend. Vgl. 18,8.

**V. 8—15. Wirken des Stephanus und Anklage gegen ihn[2].**

**V. 8.** „Steph., voll Begabung (*χάρις*: die durch Gottes Gnade empfangene Begabung, vgl. 18,27) u. Kraft (d. i. göttliche Geisteskraft) tat große Wunder u. Zeichen im Volke." Dieses Wundertun erscheint als bedeutungslos für die folgende Entwicklung der Geschichte des Steph.; andrerseits setzt das Auftreten der hellenistischen Synagogenmitglieder zum Disputieren mit Steph. V. 9f. voraus, daß dieser als erfolgreicher Verkündiger des Evangeliums von Jesu als dem Messias aufgetreten war, ähnlich wie später Apollos in Korinth 18,27f. So darf man vermuten, daß in der Quelle eben diese Art des Auftretens des Steph. bezeichnet war, und zwar im Zusammenhang mit V. 7: Steph. habe durch sein mit besonderer Gottesbegabung und -kraft vollzogenes Lehren in den Synagogen besonders viel zu jenem Wachstum der Gem. beigetragen.

---

1. Wir würden diesen Gegensatz auch in unserem Texte ausgesprochen finden, wenn wir im folgenden statt *ἱερέων* nach ℵ* syr.$^{sch.}$ mehr. Min. Theophyl. *Ἰουδαίων* läsen und dies mit Klostermann, Probl. im Apostelt. S. 13f. auf die Einwohner der Landschaft Judäa deuteten. Aber sowohl jene LA, als auch diese Deutung muß als mindestens sehr zweifelhaft gelten.

2. Da für den Abschnitt 6,1—7 und weiterhin für die Rede des Steph. die Herleitung aus einer schriftlichen Quelle anzunehmen ist, so auch für diese geschichtliche Einleitung der Rede 6,8—15 und für ihren geschichtlichen Abschluß 7,54—8,3. Aber fraglich ist, ob hier nicht fremdartige Elemente mit den aus der Quelle stammenden vermischt sind. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß die Aufstellung der falschen Zeugen V. 13f. eine eigentümliche Wiederholung der Anstiftung zu verleumderischer Aussage V. 11 ist, sowie daß „die Darstellung des Stephanus-Mordes selbst zwischen der einer reinen Volksjustiz und einer gerichtlichen Verhandlung schwankt" (B. Wß, Einl. § 50, 2 Anm. 5). Ich stimme B. Wß in der Annahme bei, daß erst der Bearbeiter der Quelle die Verhandlung vor das Synedrium verlegt hat und daß hiermit die Verdoppelung der Anklage V. 11 u. 13f. zusammenhängt (B. Wß zu V. 13). So werden in V. 11. 12. 15 wesentliche Zutaten des Vf.s der AG. zur Quelle anzuerkennen sein, wodurch aber nicht ausgeschlossen ist, daß auch hier gewisse Elemente der Quelle verwertet sind. — Einige der neueren Kritiker nehmen im Zusammenhang mit ihren sonstigen Quellenhypothesen auch in unserm Abschnitte eine Zusammenarbeitung aus zwei Quellen an. Nach Feine S. 186f. 190ff. bildet V. 13f. die Fortsetzung von V. 1—6, während V. 9—11 u. 15 aus der jerusalemischen Quelle stammen. Nach Sp. S. 96ff., dem J. Wß StKr 1893 S. 498f. folgt, gehören V. 9—12a zusammen mit V. 1—6 zur Quelle A, V. 12b—15 zusammen mit V. 7f. zur Quelle B. Jgst S. 67ff. scheidet zwischen V. 7. 8. 11. 15 als Fortsetzung von V. 1—6 aus seiner Quelle B und V. 9. 10. 12b—14 aus A. Nach Hilgf. ZwTh 1895 S. 390ff., Acta p. 265s. stammen V. 8—12a aus derselben Quelle wie V. 1—6, während die Schlußworte von V. 12 (*κ. ἤγαγ. κτέ.*) u. V. 13—15 Zutaten des Red. sind.

**V. 9**[1]. „Es traten auf einige von der sogenannten Synagoge der Libertiner u. Kyrenäer u. Alexandriner u. von denen aus Cilicien u. Asien". *Λιβερτῖνοι* sind „Freigelassene", d. h. geborene Juden, die aus römischer Sklaverei, in die sie, bezw. ihre Vorfahren, als Kriegsgefangene geraten waren, frei geworden und nach Jer. zurückgezogen waren. Nach ihnen und Kyrenäern und Alexandrinern, die mit ihnen verbunden waren, war eine der sehr vielen Synagogen Jer.s (vgl. Schür. II[3] S. 449) benannt. Denn so ist die Ausdrucksweise an u. St. am korrektesten zu deuten: die W. *καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων* sind zusammen mit *Λιβερτίνων* abhängig von *ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης*, während dann durch das neue, dem *τῶν* hinter *τινες* parallel stehende *τῶν* vor *ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας* eine zweite Gruppe eingeführt wird. Daß die Leute aus Cilicien und Asien (d. h. wie 2 9 dem Küstenlande Kleinasiens) auch eine Synagogen-Gemeinschaft bildeten, ist nicht ausdrücklich gesagt, aber wohl gemeint. Nach manchen Erklärern sind nicht 2 Synagogen-Gemeinschaften, sondern 5 gemeint (Mey., B. Wß, Schür. II[3] S. 431), bezw. eine Synagogen-Gemeinde der Libertiner und 4 andere, nicht speziell als Synagogen-Angehörige bezeichnete Gruppen (Blaß). Dann wären die Gen. *κ. Κυρηναίων κτἑ.* direkt von *τινες* abhängig. Unmöglich ist diese Auffassung nicht. Ich sehe aber auch keinen entscheidenden Grund dazu ein, sie vor der durch den Wortlaut zunächst dargebotenen zu bevorzugen. Warum ist es undenkbar, daß Kyrenäer und Alexandriner sich mit Freigelassenen zu einer Synagogen-Gemeinde verbunden haben (B. Wß)? Ältere Erklärer (Calv., Beza, Beng. u. A., auch Wiesel. S. 63) nehmen an, daß nur ein einziger Synagogen-Verband bezeichnet sei. Zu *συνζητοῦντες*: „disputierend" vgl. 9 29. **V. 10**[2]. *ἀνθιστάναι* bed. hier nicht einfach widerstehen, opponieren, wie 13 8, sondern erfolgreichen Widerstand leisten, wie Lk 21 15. Röm 9 19. Eph 6 13. Also: „sie vermochten sich nicht zu behaupten gegenüber der Weisheit u. dem Geiste, mit dem er redete". *σοφία* ist hier nicht, wie V. 3, Weisheit des praktischen Verhaltens, sondern der religiösen Erkenntnis und Rede (vgl. Lk 21 15), aber ebenso wie V. 3 mit dem h. Geiste verbunden (B. Wß).

**V. 11.** Die Männer, die man „anstiftete" (*ὑπέβαλον*), behaupten „lästernde Worte gegen Moses und Gott" von Steph. gehört zu haben. Genauer werden diese Worte in V. 13f. angegeben. Hier wird zunächst nur ihre allgemeine antinomistische und antireligiöse Tendenz bezeichnet. **V. 12.** Als Subj. von *συνεκίνησαν* („sie brachten mit in Aufregung" d. h. zogen in ihre eigene Aufregung hinein) brauchen hier nicht die angestifteten Verleumder (Sp. S. 99), sondern können noch die Anstiftenden selbst gemeint sein, die mittelst jener Verleumder erreichen, daß sowohl die Volksmenge als auch die Synedriums-Mitglieder und Schriftgelehrten aufgeregt werden. Dieselben Leute

1. T. liest nach ℵA einigen Min. sah. cop.: *τῶν λεγομένων Λιβ.*; aber die Rec. *τῆς λεγομένης Λιβ.* ist nach BCDEHP den meist. Min. u. Verss. beizubehalten (W.-H., B. Wß, Blaß).

2. D flor. geben hier den Text in folgender erweiterter Gestalt: *οἵτινες οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν αὐτῷ καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ᾧ ἐλάλει, διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ὑπ' αὐτοῦ μετὰ πάσης παρρησίας. μὴ δυνάμενοι οὖν ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀληθείᾳ τότε κτἑ.* (ähnlich E syr. p. marg.). So Blaß im *β*-Text.

sind es dann auch noch, welche „hinzutretend ihn mit sich fortrissen". Hier einen Subjektswechsel anzunehmen, d. h. die Ältesten und Schriftgelehrten für die hinzutretenden zu halten (Sp., B. Wß), ist nicht nötig.

**V. 13.** Daß die in V. 14 angeführten Worte, die man dem Steph. vorwarf, nicht ganz frei erdichtet waren, erhellt daraus, daß die folgende Verteidigungsrede nicht auf ihre Zurückweisung, sondern gerade auf ihre Rechtfertigung hinausläuft. Steph. wird wirklich im Anschluß an Aussprüche Jesu den absoluten Wert und dauernden Fortbestand der jüd. Kultus- und Sittenordnung bestritten haben. Daß gleichwohl die Zeugen als „falsche" bezeichnet werden, wird also darin begründet sein, daß seinen aus dem Zusammenhang gerissenen Äußerungen eine solche gegen den Tempel und das Gesetz feindselige und blasphemische Tendenz untergeschoben wurde, welche sie in Wirklichkeit nicht gehabt hatten (vgl. de W., Weizs. S. 52). Das Auftreten der falschen Zeugen gegen Steph. vor dem Synedrium und die Art ihrer Anklage ist ähnlich dem Vorgange beim Prozesse Jesu Mk 14 57f. Mt 26 59–61. Aber dürfen wir aus dieser Analogie schließen, daß der Vf. der AG. die falschen Zeugen nur zum Zweck der Parallelisierung mit dem Prozesse Jesu eingeführt habe (so Br. I S. 65f., Overb., der aber auch eine Parallelisierung mit dem Prozesse des Paulus annimmt)? Im Berichte Lk 22 66ff. ist die falsche Zeugenanklage gegen Jesus vor dem Synedrium gerade nicht angeführt. Daß unser Vf. sie bei dem Prozesse Jesu übergangen habe, weil sie ihm gegen den Jünger Jesu besser am Platze zu sein schien (Hltzm. ZwTh 1885 S. 434), ist nicht glaublich. Unserm Vf. kann die Analogie des Prozesses Jesu mit dem des Steph. jedenfalls hinsichtlich dieses Punktes, der uns nach Mt. u. Mk. auffällt, nicht bewußt gewesen sein. Sp. S. 101. 114 nimmt an, daß in der einen von unserm Vf. benutzten Quelle B die Geschichte von dem Ausgange des Steph. in bewußter Analogie zu dem Tode Jesu ausgestaltet war. Wieweit diese Analogie in dem Abschnitte 7 54ff. vorliegt, ist später zu untersuchen (s. d. Anm. zu 7 60). Mit Bezug auf u. St. ist es wahrscheinlich, daß in der Quelle von einer Verhandlung vor dem Synedrium nicht geredet war. Wohl aber können in ihr die von den Synagogen-Gegnern des Steph. angestifteten Aufwiegler V. 11 als falsche Zeugen bezeichnet gewesen sein und es kann eben hierin für den Vf. der AG. der Anlaß gelegen haben, an förmliche Gerichtszeugen zu denken und die Anklage vor das Synedrium zu verlegen (B. Wß), wodurch dann erst jene Analogie mit dem Prozesse Jesu entstand. Das Pron. demonstr. *τούτου*[1] neben *τ. τόπου τ. ἁγίου* (d. i. Tempel, vgl. III Mkk 2 14) hier u. V. 14 ist auffallend, aber doch wohl nicht ganz unmöglich, wenn die Szene im Synedriums-Gebäude stattfand, da dieses an der westlichen Grenze des Tempelberges lag (Schür. II 3 S. 211). Aber freilich wird das *τούτου* in der Quelle deshalb recht am Platze gewesen sein, weil hier der Vorgang im Freien auf dem Tempelplatze angesichts des Tempels gedacht war (B. Wß). **V. 14.** Das *οὗτος* neben *Ἰησοῦς ὁ Ναζ.* (1 8. 2 22)

1. Das von T. weggelassene *τούτου* ist mit W.-H., B. Wß nach BC viel. Min. sah. cop. syr. beizubehalten. Man ließ es fort, weil es zur Situation im Synedrium nicht recht paßte.

hat wohl verächtlichen Nebensinn wie 7 40. 19 26. Dann ist es im Sinne nicht des Steph. sondern der Zeugen gegen ihn zugesetzt. τὰ ἔθη: „die Sitten", d. i. die gesetzlichen Bräuche und Ordnungen; vgl. 15 1. 21 21. 26 3. 28 17. **V. 15.** Dadurch daß alle Beisitzer des Synedriums, als sie gespannt auf Steph. blickten (ἀτενίσαντες), sein engelgleiches Aussehen schauten, wird im Sinne des Vf.s die Objektivität der Veränderung seines Aussehens beglaubigt.

## Kap. 7.

**V. 1–53.** Rede des Stephanus[1]. Diese Rede bietet äußerlich betrachtet einen Überblick über die Geschichte Israels von Abraham bis Salomo. Es fragt sich, worin ihr leitender Gesichtspunkt liegt und in welchem Verhältnis sie zu der Anklage 6 13f. steht.

Die älteren Erklärer begnügten sich meist mit der Annahme, daß Steph. gegenüber der Anklage durch seine Geschichtserzählung im allgemeinen seine Pietät für die altest. Geschichte und die gesetzlichen Institutionen bezeugt habe, dabei von dieser Verteidigung je länger desto mehr zum Angriffe übergegangen sei, vor dem eigentlich beabsichtigten Schlusse aber habe abbrechen müssen. So auch Nösg., Zöckl., Blaß. Allein diese Auffassung erklärt nicht die Auswahl und Ausführlichkeit des gegebenen geschichtlichen Stoffes. Straffer suchte Br. den Zusammenhang der Rede zu erfassen: Steph. entwickele in ihr eine solche allgemeinere Beurteilung, aus der sich dann die Anwendung auf ihn und seine Sache von selbst ergebe. Er stelle das stets undankbare und den göttlichen Absichten widerstrebende Verhalten des Volkes Isr. dar im Kontraste zu den Wohltaten, die Gott von Anfang an dem Volke zu teil werden ließ. So im wesentlichen auch Zell., Overb., Mey., Nitzsch, Pfleid., Kranichfeld. Aber auch so wird die eigentümliche Auswahl des Geschichtsstoffes nicht gehörig erklärt. Denn der widerspenstige Ungehorsam gegen die göttliche Offenbarung wird doch nur bei der Geschichte des Moses deutlich hervorgehoben. In der einleitenden Patriarchen-Geschichte aber wird nicht etwa nur die Heilserweisung Gottes als Folie für diesen Ungehorsam dargelegt, sondern zugleich vieles Detail gegeben, was sich jenem Gesichtspunkte nicht unterordnet. Wie die durch den Zweck der Rede nicht bedingte Breite dieser Einleitung, so bliebe andrerseits auch das zweckwidrige Abbrechen des Geschichtsberichtes bei Salomo rätselhaft, weil für die Aufweisung der Widerspenstigkeit des Volks gerade die folgende Prophetenzeit wichtigen Stoff geboten hätte. Die summarische Hindeutung hierauf in V. 51 stände in keinem Verhältnis zu der Ausführlichkeit der übrigen geschichtlichen Darstellung. — Analoge Einwendungen gelten gegen die Auffassung, welche im Anschlusse an Gfrörer, die h. Sage I S. 408ff. neuerdings Sp. vertreten hat. Mittelpunkt der Rede sei V. 37 und ihr eigentliches Thema: Moses als Typus des Messias. Nach der Einleitung V. 2–16 werde im ersten Teile V. 17–36 erzählt, wie Moses durch wunderbare göttliche Führungen zum Erretter Isr.s herangewachsen, aber von seinen Volksgenossen verworfen sei; dann, nach dem zentralen V. 37, im zweiten Teile V. 38–50, wie Moses ein geistig gefaßtes Gesetz und einen dem entsprechenden Kultus vergeblich einem Volke vermittelt habe, das sich zum sinnlichen Götzendienst und Tempeldienst neigte. Diese Ausführung solle ein Beweis für die Messianität Jesu

1. Vgl. Krause, Comm. in hist. et orat. St., Gott. 1786. Baur, de orat. hab. a St. consilio, Tub 1829 und Paulus I S. 50ff. Luger, Zweck, Inh. u. Eigentümlichkeit d. Rede d. St., Lüb. 1838. Thiersch, de St. protomart. orat., Marb. 1849. Rauch StKr 1857 S. 352ff. F. Nitzsch ibid. 1860 S. 479ff. Senn ZPK 1859 S. 311ff. Witz JdTh 1875 S. 588ff. W. Schmidt, Bericht der AG. über St., Progr. Leipz. 1882. K. Schmidt BG 1892 S. 69ff. Weizs. S. 55ff. Pfleid. S. 561f. Sp. S. 105ff. Nösg. NkZ 1898 S. 661ff. Kranichfeld StKr 1900 S. 541ff. Soltau ZNW 1903 S. 138ff. Pahncke StKr 1912 S. 1ff.

solchen gegenüber sein, die sich auf die Autorität des Moses beriefen und an Jesus den doppelten Anstoß nahmen, daß er von seinem Volke verworfen sei und Gesetz und Tempel frivol behandelt habe. In der Tat wird das typische Verhältnis des Moses zu Jesus in den Abschnitten V. 23–29 u. V. 35–43 hervorgehoben. Aber auch nur hier. Was sonst von Moses und vorher von den Patriarchen erzählt ist, kann natürlich alles unter den Gesichtspunkt gebracht werden, daß die Vorbereitung der Zeit des Moses und die des Moses selbst zu seinem Erlöserberuf dargestellt werde. Aber inwiefern die detaillierende Ausführung dieser Vorbereitungsgeschichte durch den Zweck bedingt ist, jene typische Bedeutung des Moses hervorzuheben, ist nicht einzusehen. Dieses Detail trug nicht nur nichts für den Vergleich zwischen Moses und Jesus bei, sondern verdunkelte denselben. Ebensowenig ist bei dem, was aus der nachmosaischen Zeit erzählt wird (V. 44–50), der Gesichtspunkt erkennbar, daß der Tempelbau als Abfall von dem geistigeren Kultus, wie ihn Moses gelehrt habe, hingestellt werden soll. Zwar wird der Tempelbau als dem Wesen Gottes nicht adäquat beurteilt (V. 48ff.). Aber in eine gegensätzliche Beziehung zu Moses wird er nicht gebracht, aus dem guten Grunde, weil das von Moses nach dem himmlischen Vorbilde (V. 44) gebaute sinnenfällige Stiftszelt natürlich ebensowenig ein adäquates Haus für den Gott ist, der im Himmel thront, wie der Tempel. Auch bei dem von Sp. angenommenen Thema wäre ein Hinweis auf den Abfall von der mosaischen Jahve-Verehrung in der Königszeit, nicht aber das Abbrechen des Geschichtsberichtes mit dem Tempelbau natürlich gewesen.

Die eigentümliche Auswahl des Geschichtsstoffes erklärt sich befriedigend nur dann, wenn man den Hauptgedanken und -zweck der Rede darin findet, zu zeigen, daß die Heilsgegenwart Gottes nicht an die Tempelstätte gebunden ist, sondern daß Gott vielmehr, lange bevor der Tempel existierte und bevor das Volk auch nur in dem heiligen Lande seßhaft geworden war, den Vorvätern seine Offenbarungen und Heilserweisungen zu Teil werden ließ, und zwar vorzugsweise in fremden Ländern. Dies ist ein Grundgedanke, welcher in innerlicher Beziehung zu der Anklage 6 13f. steht. Diese lautete dahin, daß Steph. gegen den Tempel geredet und die bevorstehende Auflösung des Tempelkults durch Jesus Christus verkündigt habe: die Verteidigung zeigt jetzt an der Hand der Geschichte, daß diese Behauptung keine Blasphemie sei, weil ja Gottes Heilsgegenwart gerade in der grundlegenden Heilsperiode der israelitischen Geschichte bis auf Salomo nicht mit dem Tempel oder dessen Stätte verknüpft gewesen sei. So erhellt, welche wesentliche Bedeutung für den Zweck der Rede die Patriarchenzeit hat gerade mit ihren vielen, sonst unverständlichen Angaben über die Umsiedlungen der Patriarchen. So erhellt auch, weshalb die Geschichtsdarstellung mit dem Tempelbau abbricht: die Geschichte kam für jenen Zweck eben nur bis hierher in betracht. Vgl. für diese Auffassung schon Grot., ferner Witz, B. Weiß, Holtzm. ZwTh 1885 S. 435ff.

Allein noch zwei Momente sind für die Beurteilung der Rede wichtig. Erstens wird die Beziehung des bezeichneten Hauptgedankens auf die Anklage nirgends direkt hervorgehoben. Man kann seine maßgebende Bedeutung nur indirekt aus der Auswahl des Geschichtsstoffes, aus dieser freilich mit großer Deutlichkeit, erschließen. Zweitens wird in dem Abschnitt V. 35–43, aber auch vorher schon in V. 25 u. 27, die Widerspenstigkeit der Israeliten gegen den ihnen zum Herrscher und Erlöser gesandten Moses offenbar in Analogie zu der Widerspenstigkeit Israels gegen den Messias Jesus geschildert; so wird auch am Schlusse der Rede V. 51–53 die Tötung Jesu als eine neue Probe des allzeit bewährten Widerstandes des Volkes gegen die Gottesoffenbarung beurteilt. Hier liegt also ein Gesichtspunkt, der bei der Komposition der uns vorliegenden Rede jedenfalls auch mitgewirkt hat. Er erklärt nur eben nicht die ganze Rede, nicht die ganze Auswahl des Geschichtsstoffes.

Die richtige Deutung dieser Momente scheint mir in der Annahme zu liegen, daß der Vf. der AG. die Rede auf Grund eines schriftlichen Quellenberichtes gegeben hat. Denn nur hieraus, nicht aber, wenn der Vf. der AG. selbst der Konzipient war, wird es verständlich, daß der Gesichtspunkt, welcher bei dem Geschichtsberichte in der Rede tatsächlich der in erster Linie leitende war, so wenig direkt hervortritt. In der Quelle

wird der Gedankengang der wirklichen Rede des Steph. wesentlich treu reproduziert, aber die inhaltliche Beziehung dieses Gedankenganges auf die Anklage nicht in der Schärfe hervorgehoben gewesen sein, wie es in der originalen Rede natürlich der Fall war. Daher wurde dem Vf. der AG. diese Beziehung nicht deutlich bewußt. Ihm scheint jener zweite, in V. 35–43 bemerkbare Gesichtspunkt der wichtigste gewesen zu sein. Vielleicht war ja auch dieser schon in der Rede der Quelle nebenher zur Geltung gekommen. Wahrscheinlicher ist es freilich, daß der Vf. der AG. erst seinerseits, veranlaßt vielleicht durch die Schlußworte der Rede, diesen Gesichtspunkt in die Darstellung der mosaischen Zeit eingetragen hat. Gerade da, wo dieser zweite Gesichtspunkt vorwaltet, trägt die Ausdrucksweise ein deutlich lukanisches Gepräge[1]).

Wie genau die in der Quelle aufgezeichnete Rede der wirklich gehaltenen Rede des Steph. entsprach, läßt sich nicht sagen. Gewiß war sie keine wörtliche Nachschrift. Die Grundgedanken der wirklichen Rede des Steph. wird sie wesentlich treu bewahrt haben. Sp. S. 116f. meint mit Recht, daß diese Grundgedanken von Steph. nicht erst in seiner letzten Rede neu ausgeführt wurden, sondern dieselben waren, die er schon in seinen Synagogen-Disputationen vertreten hatte und die den Anlaß zu der verleumderischen Anklage gegen ihn geboten hatten. Eben deshalb konnte sich ihre Zusammenfassung in der Todesrede des Steph. so fest dem Gedächtnis einprägen.

**V. 1.** „Der Hohepriester sprach: verhält sich dieses so?" Über das *εἰ* s. zu 16.

a) **V. 2–16.** Patriarchenzeit. – **V. 2.** Zu der gewöhnlichen freundlichen Anrede als „Brüder" tritt der respektvolle Zusatz: „und Väter", wohl mit Rücksicht auf die Mitglieder des Synedriums. Doch vgl. dieselbe Anrede auch an die Volksmenge 221. Gott wird als „der Gott der Herrlichkeit (Gen. qualitatis wie Ps 247ff. 293. I Kor 28) bezeichnet, weil von seiner Offenbarung geredet werden soll. Die *δόξα* Gottes ist eigentlich der Lichtglanz, der von ihm ausstrahlt und in dem er sich offenbart; vgl. Ex 2416f. 3318. 22. 4034f. Lk 29. Die in V. 3 inhaltlich näher bestimmte Offenbarung Gottes an Abraham hat stattgefunden, „bevor er in Haran (der von den Griechen *Κάρραι* genannten uralten Stadt Mesopotamiens) wohnte". Nach Gen 121 geschah diese Offenbarung erst nach der Übersiedlung Abrahams nach Haran. Diese Abweichung von dem Genesis-Berichte und die ähnlichen weiterhin in unserer Rede (vgl. V. 4. 16) sind daraus zu erklären, daß Steph. (bezw. der Aufzeichner der Rede in der Quelle) einer damals

1. Wesentlich übereinstimmend urteilen B. Wß, Hltzm., Baljon S. 84ff. – B. Wß betrachtet als Zutaten des Red. V. 4a. 10–16. 19b–23. 26–29. 36. 37. Harnack III S. 136ff. 186ff. leitet die Rede zusammen mit K. 6 aus einer antiochenischen Quelle her und nimmt redaktionelle Bearbeitung an („wenn auch nicht in dem Umfang, wie B. Wß") sowie Verkürzung am Schlusse. – In Anerkennung der Tatsache, daß in der uns vorliegenden Rede zweierlei Themata behandelt zu sein scheinen, haben Feine S. 186ff. und ihm folgend Jgst S. 68ff. angenommen, unsere Rede sei eine Komposition von zwei Reden aus zwei Quellen. Zur einen gehöre V. 2–21. 29–34. 44–50, Bezug nehmend auf 613f., zur anderen (nach Feine zur jerus. Quelle, nach Jgst zur Quelle B) V. 22–28. 35–43. 51–53, als Fortsetzung von 611. 15. – Sp. leitet die ganze Rede aus seiner Quelle A her, betrachtet sie also als Fortsetzung von 61–6. 9–12a. J. Wß StKr 1893 S. 498f. dagegen leitet sie im Zusammenhang mit 613f. aus der Quelle B her. Nach Sorof S. 62f. stammt sie zusammen mit K. 6 aus der ursprünglichen Lukas-Schrift; nach Hilgf. ZwTh 1895 S. 393ff. ebenfalls aus der hellenistischen Quelle. Die beiden Letzteren betrachten den V. 37, in dem Sp. Mittelpunkt und Thema der ganzen Rede sieht, vielmehr als redaktionellen Einschub. In der Tat hebt sich dieser V. besonders deutlich als Zutat aus dem Zusammenhange heraus.

gangbaren jüdiſchen Schultradition mit bezug auf die altteſt. Geſchichte folgt. Vgl. auch zu V. 20. 22. 23. Daher das Zuſammentreffen dieſer Abweichungen mit Angaben des Philo oder Joſephus. Zu u. St. vgl. Philo de Abrah. 14; Joſ. Ant. 1, 7, 1. Die jüd. Schultradition ſchloß aus Gen 15₇, daß Abraham ſchon in Ur eine mit Gen 12₁ übereinſtimmende Offenbarung erfahren habe.

**V. 4.** Auch die Angabe, daß Abraham „nach dem Tode ſeines Vaters" in das Land Kanaan übergeſiedelt ſei, ſtimmt nicht zu den Daten der Geneſis. Nach Gen 12₂₆ ward Abr. geboren, als Tharah 70 Jahre alt war; nach Gen 12₄ war Abr. 75 J. alt, als er aus Haran zog; und nach Gen 11₃₂ wurde Tharah 205 J. alt. So hätte Tharah den Wegzug Abr.s noch 60 J. überlebt. Die abweichende Tradition an u. St. (auch bei Philo de migr. Abr. 32) iſt wahrſcheinlich dadurch veranlaßt, daß der Bericht über den Tod Tharahs Gen 11₃₂ dem Berichte über den Fortzug Abr.s von Haran 12₄ voranſteht und daß man annahm, Abr. werde gemäß kindlicher Pietät nicht vor dem Tode ſeines Vaters ausgewandert ſein[1]. „Er (d. i. Gott; vgl. den Subjektswechſel 6₆) verſetzte ihn in das Land, in dem ihr jetzt wohnt." In dem prägnanten *εἰς ἣν* iſt der Gedanke an das Hineinkommen in das Land mitausgedrückt. S. zu 2₅. **V. 5.** „Er gab ihm als Eigenbeſitz (*κληρονομία* hier nicht Kindes- und Erbbeſitz, ſondern allgemeiner; vgl. Hebr 11₈) auch nicht einen Fuß breit (vgl. Dtn 2₅)." Der nach Gen 23 von Abr. zur Begräbnisſtätte erworbene Acker wird nicht berückſichtigt, nicht aus Verſehen (vgl. V. 16), wahrſcheinlich auch nicht, weil an u. St. nur von der Anfangszeit des Aufenthalts Abr.s in Paläſtina die Rede iſt (Mey., de W.), ſondern weil Abr. dieſen Acker eben kaufen mußte (beachte die Hervorhebung dieſes Moments in V. 16), und nicht als Geſchenk Gottes (*οὐκ ἔδωκεν*) erhielt (Br., Overb.). Im Anſchluß an Gen 13₁₅ heißt es, daß Gott das Land „ihm (dem Abr.) und ſeinem Samen nach ihm zum Beſitz zu geben" verheißen habe, obgleich nach V. 5a u. V. 6f. nicht Abr. ſelbſt, ſondern erſt nach langer Zwiſchenzeit ſeine Nachkommen das Land beſitzen ſollten. Durch die Verheißung wird das Land dem Abr. ideell zugehörig. Durch den Zuſatz: „wo er kein Kind hatte" wird die Paradoxie der Verheißung eines Beſitzes für die ſpätere Nachkommenſchaft hervorgehoben.

**V. 6.** „Und zwar ſprach Gott folgendermaßen." *δὲ* führt die genauere Beſtimmung des ſchon Geſagten ein, wie Gal 2₂. I Kor 10₂₉. Angeführt wird Gen 15₁₃f. in freiem Anſchluß an LXX. „Sein Same werde Beiſaſſe (*πάροικος* wie 7₂₉. 13₁₇; vgl. dazu Harnack III S. 59) ſein in fremdem Lande

1) Einen Verſuch, die Anſtöße in dem Geſchichtsberichte V. 2 u. 4 überhaupt aus dem Texte zu beſeitigen, macht Blaß StKr 1896 S. 460ff.; ed. Act. sec. form. rom. p. XIV s. Er tilgt nach par. aus V. 2 die W.: *πρὶν ἢ κατοικῆσαι αὐτὸν*, und fügt hinter *ἐν Χαρρ.* aus V. 4 die W. hinzu: *μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τ. πατ. αὐτοῦ.* V. 4 lautet dann bloß: *καὶ μετῴκισεν αὐτὸν κτέ.* Um des Iren. willen freilich hält Blaß doch auch in dem ſo gewonnenen Texte von V. 2 alle W. hinter *Ἀβραάμ* für wahrſcheinlich unecht. Aus dieſem von Blaß angenommenen Grundbeſtande des Textes läßt ſich die Entſtehung des uns überlieferten Textes nur erklären, wenn man eine Reihe der unverſtändigſten Interpolationen, die gleichwohl überall Aufnahme gefunden hätten, vorausſetzt. Dagegen iſt die Entſtehung des Textes des Iren. u. par. aus der Abſicht, die Anſtöße des überlieferten Textes zu entfernen, ohne weiteres verſtändlich.

und sie (die Einwohner des fremden Landes) würden ihn knechten und mißhandeln 400 Jahre lang". Diese Zahl abgerundet statt 430 in Ex 12,40. **V. 7.** Durch den Einschub: *ὁ θεὸς εἶπεν* wird der Übergang in die direkte Rede hervorgehoben. Die Schlußworte: „und sie werden mich (kultisch) verehren an dieser Stätte" sind zugefügt in Anklang an Ex 3,12, wo sie sich auf den Horeb beziehen. Der Zusatz ist für den Grundgedanken der Rede des Steph. insofern wichtig, als es sich in ihr um die rechte Stätte der Gottesverehrung handelt. Kanaan wird von Gott schon dem Abr. als Stätte des Kultus bezeichnet, aber doch eben erst eines zukünftigen, nach 400 Jahren stattfindenden. **V. 8.** „Er gab ihm einen Beschneidungsbund" d. i. in Beschneidung vollzogenen Bund. Vgl. Gen 17,10. Daß Gott dem Abr. den Beschneidungsbund gab, der durch das folgende *οὕτως* als Voraussetzung für die Zeugung des Isaak und damit für die Erfüllung aller auf den Samen des Abr. bezüglichen Verheißungen hingestellt wird, scheint von Steph. insofern als bedeutsam hervorgehoben zu sein, als es eben nicht eine Kultusverordnung mit bezug auf eine bestimmte Stätte des h. Landes war, an welche Gott die Erfüllung seiner Verheißungen knüpfte.

**V. 9.** Vgl. Gen 37,11.28. Daß Gott in dem fremden Lande „mit ihm war" (Gen 39,2), ist das für unsere Rede wichtige Moment. **V. 10.** Gott gab ihm „Gunst und Weisheit vor Pharao". *Χάρις* ist hier nach Gen 39,21 Gunst vor Menschen (vgl. 2,47. 4,33), und zwar, da das *ἐναντίον Φαραὼ* zu beiden vorangehenden Subst. zu ziehen ist, speziell vor dem König. *σοφία* bewährte Joseph speziell durch seine Traumdeutungen (Gen 41,39). Bei *καὶ κατέστησεν αὐτὸν* wechselt das Subj.: der König setzte ihn ein. Vgl. Gen 41,40–43. **V. 11.** Vgl. Gen 41,54ff. *χορτάσματα*: „Nahrungsmittel"; bei d. LXX Gen 24,25. 42,27 u. ö. speziell Viehfutter. **V. 12.** „Als aber Jakob vernahm, daß Weizenspeise vorhanden sei, entsandte er unsere Väter zum ersten Mal nach Ägypten". *σιτίον* ist das aus *σῖτος* Hergestellte[1]. Zu dem Part. in Verbindung mit *ἀκούειν* vgl. Win. § 45, 4. Blaß, Gr. § 73, 5. *εἰς Αἴγυπτον* ist nicht mit den vorangehenden W. (Blaß), sondern mit *ἐξαπέστειλεν* zu verbinden, ist aber vorangestellt, weil in ihm doch indirekt die Angabe des Ortes der *ὄντα σιτία* gegeben ist. Das *πρῶτον* steht im Gegensatz zu *ἐν τῷ δευτέρῳ* V. 13. **V. 13**[2]. „Bei dem zweiten Male wurde Joseph seinen Brüdern kund". Der Dat. ist nicht einfach statt *ὑπό* beim Passiv gesetzt, sondern entspricht der Wendung *γνωρίζειν τινί τι*. Vgl. 2,28; Blaß, Gr. § 37, 4. **V. 14.** „Joseph ließ kommen seinen Vater Jakob und die ganze Verwandtschaft im Bestande von 75 Seelen (d. h. Personen; vgl.

---

1. *σιτία* ist bezeugt durch ℵABCDE mehr. Min. Trotzdem liest Bl. *σῖτα* (Rec.), weil *σιτία* für den Sinn nicht passend sei (Blaß, Gr. § 9, 1). Allerdings heißt es Gen 42,2: *ἀκήκοα ὅτι ἐστὶ σῖτος ἐν Αἰγ.* Aber es folgt: *πρίασθε ἡμῖν μικρὰ βρώματα.* Diesen *βρώματα* entsprechen die *σιτία* an u. St.

2. *ἐγνωρίσθη* ist zu l. nach AB (W.-H., B. Wß). T. u. Blaß: *ἀνεγνωρίσθη*, was aber Änderung nach Gen 45,1 zu sein scheint. Am Schlusse des V. ist wahrscheinlich nach BC 47 zu l.: *τὸ γένος Ἰωσήφ* (W.-H., B. Wß). DHP Min. haben: *τ. γ. τοῦ Ἰ.* (Rec.); ℵAE 40. vulg. arm.: *τ. γ. αὐτοῦ* (T., Blaß). Vgl. darüber B. Wß S. 14.

$2_{41}$)". Zu dem *ἐν* vgl. Lk $14_{31}$. Dtn $10_{22}$. Die Zahl 75 nach LXX Gen $46_{27}$. Ex $1_5$, während der hebr. Text und in Dtn $10_{22}$ auch LXX (ausgen. Cod. A) 70 haben. Die Differenz beruht darauf, daß in Gen $46_{27}$ der hebr. Text 2, LXX aber 9 Söhne Josephs angeben. Zu den 66 Personen Gen $46_{26}$ sind nach dem hebr. Texte noch Joseph mit 2 Söhnen und Jakob, nach LXX nur die 9 Söhne Josephs hinzugezählt. Vielleicht sind die W.: *ἐν ψυχαῖς ἑβδομήκοντα πέντε* mit den Anfangsworten von **V. 15:** *κατέβη Ἰακὼβ εἰς Αἴγ.*[1] zu verbinden, gemäß Dtn $10_{22}$: *ἐν ἑβδομήκοντα ψυχαῖς κατέβησαν οἱ πατέρες σου εἰς Αἴγ.* (Blaß). **V. 16.** „Sie (d. i. ihre Leichname) wurden überführt nach Sichem". Nach Jos $24_{32}$ wurde Joseph in Sichem beigesetzt. Von der Bestattung seiner Brüder daselbst ist im AT nicht die Rede. Nach Gen $49_{30}$. $50_{13}$ wurde Jakob in der Grotte bei Hebron bestattet, die nach Gen 23 Abraham von Ephron gekauft hatte. Nach u. St. dagegen sind Jakob, Joseph und seine Brüder alle in Sichem bestattet. Mit bezug auf die Brüder Josephs sagen dies auch rabbinische Stellen (vgl. Lightfoot, hor. hebr. et talmud., und Wetstein z. St.), während nach Jos. Ant. 2, 8, 2 alle Patriarchen in Hebron begraben sind. Die Grabstätte bei Sichem hat nach u. St. Abraham gekauft. Aber nach Gen 23 kaufte Abr. die Grabstätte bei Hebron. Die Grabstätte bei Sichem dagegen wurde nach Gen $33_{19}$ von Jakob den Kindern Hemors, des Vaters Sichems, abgekauft. An u. St. liegt also eine Verwechslung der beiden Grabstätten vor, gewiß dadurch veranlaßt, daß Jakob in derselben Grabstätte beigesetzt gedacht ist, wie Joseph. Ob für diese Identifizierung der Grabstätten etwa auch eine Tradition vorlag, läßt sich nicht sagen. Die allgemeine Angabe an u. St., Abr. habe die Grabstätte „um Geldes Wert" gekauft, ist bezeichnender, als es die Angabe der bestimmten Summe nach Gen $33_{19}$ gewesen wäre, weil es dem Redner nur darauf ankommt, daß überhaupt ein Preis gezahlt ist. S. zu V. 5. *παρὰ τ. υἱῶν Ἐμμὼρ τοῦ Συχέμ*[2] bed. „von den Söhnen Hemors, des Vaters Sichems". Durch den Gen. der Verwandtschaft ist hier das Vatersein bezeichnet, wie Mk $15_{47}$. $16_1$. Lk $24_{10}$ das Muttersein. Vgl. LXX Gen $33_{19}$: *παρὰ Ἐμμὼρ πατρὸς Συχ.* Die Verbindung: „von den Söhnen H., des Vaters S." darf man nicht (mit Blaß)

---

1. So, ohne Verbindungspartikel am Anfang von V. 15, bieten den Text D 40. 73. 96 syr.$^{p}$ gig., während ℵACEP ein. Min. vulg. syr.$^{sch}$. aeth. haben: *καὶ κατέβη* (T., B. Wß), BH die meist. Min. sah. cop. arm.: *κατέβη δὲ* (W.-H.). Eben dieses Schwanken zwischen *καὶ* u. *δὲ* spricht dafür, daß ursprünglich eine Verbindungspartikel fehlte, wie sie dann notwendig erschien, wenn *ἐν ψυχαῖς ἑβδομήκοντα πέντε* zum Vorangehenden gezogen wurde.

2. *τοῦ Σ.* ist bezeugt durch DHP d. meist. Min., vulg. (filii Sych.), aeth. Chrys. Dagegen haben ℵ*BC einige Min. u. Vers.: *ἐν Σ.* (so T., W.-W., B. Wß, Blaß in beiden Texten); ℵ$^{c}$AE tol. syr.$^{p}$: *τοῦ ἐν Σ.* (so Lachm.). Trotz der minder guten Bezeugung wird man die LA *τοῦ Σ.* anzunehmen haben, weil sie in sachlichem Einklang steht mit der St. Gen $33_{19}$, die für den Konzipienten der Rede maßgebend war. Es ist leicht begreiflich, daß die Abschreiber dieses Σ. ebenso wie das am Anfange des V. stehende als Ortsnamen faßten und deshalb *ἐν Σ.* schrieben. Hätten sie das ursprüngliche *ἐν* nach Gen $33_{19}$ abgeändert, so hätten sie gewiß wie dort *πατρὸς Σ.* eingesetzt.

für unerträglich erklären, weil sie genau dem hebräischen Texte von Gen 33 19 entspricht.

b) V. 17–43. Mosaische Zeit. – V. 17f. Vgl. Ex 1 7f. „Dem entsprechend aber, wie (*καθὼς* = prout, wie Mk 4 33) sich näherte die Zeit der Verheißung, welche Gott zugesagt hatte (*ὁμολογεῖν* wie Mt 14 7), wuchs das Volk". V. 19. Vgl. Ex 1 10–22. „Dieser arglistig unser Geschlecht behandelnd (Part. Aor. wie 1 24) mißhandelte die Vorväter, um zu bewirken, daß ihre Kinder ausgesetzt würden, damit sie nicht am Leben blieben". Durch den Inf. mit *τοῦ* wird Zweck und Erfolg der Mißhandlung bezeichnet (vgl. I Reg 17 20; Blaß, Gr. § 71, 3). V. 20. Moses war *ἀστεῖος τῷ θεῷ* „schön für Gott", d. h. nach Gottes Urteil, das den höchsten Maßstab darbietet. Vgl. zum Ausdruck Gen 10 9. Jon 3 3; zur Sache Ex 2 2. Hbr 11 23; Philo vit. Mos. 1, 3. 4; Jos. Ant. 2, 9, 7 (*παῖς μορφῇ θεῖος*). V. 21. Vgl. Ex 2 3–10. Stilistisch besser als der Gen. abs. *ἐκτεθέντος δὲ αὐτοῦ*[1] wäre der Akk., den die späteren Abschreiber auch, wie Mk 9 28, eingesetzt haben. „Die Tochter Pharaos nahm ihn auf (*ἀναιρεῖσθαι* auch sonst zuweilen vom Annehmen ausgesetzter Kinder gebraucht, vgl. Grimm Lex.) und erzog ihn für sich selbst (im Gegensatz zur eigentlichen Mutter) zum Sohne". Das *εἰς υἱὸν* statt des einfachen Akk. (vgl. 13 22) ist nicht Hebraismus, sondern Sprachgebrauch der Koine (vgl. Raderm. S. 100). V. 22. „Moses wurde unterrichtet mit aller Weisheit der Ägypter"[2]. Berichtet ist dies nicht im AT, wohl aber bei Philo Vit. Mos. 1, 5 und sonst in der jüdischen Überlieferung; vgl. Schür. II[3] S. 343. „Er war aber mächtig in seinen Worten und Werken". Vgl. die Aussage über Jesus Lk 24 19. Daß Moses „mächtig in Worten" war, steht in Widerspruch zu Ex 4 10ff., wird aber auch von Jos. Ant. 2, 12, 2; 3, 1, 4 überliefert. Richtig de W.: „die Bewunderung für den gefeierten Gesetzgeber ließ vergessen, daß er sich Aarons als Redners bediente". Gewiß meint Steph. nicht sowohl die Schönheit der Form, als vielmehr die Macht des Inhaltes der Rede.

V. 23. Vgl. Ex 2 11. „Als ihm aber eine 40jährige Zeit voll wurde" d. h. als er volle 40 Jahre alt war. Auch diese genaue Altersangabe, anstatt der allgemeinen Ex 2 11, ist traditionell (Lightfoot, hor. hebr. z. St.). Vgl. die 40 Jahre V. 30 u. 36. „Es stieg ihm auf in sein Herz" d. h. es kam ihm in den Sinn. Hebraisierende Wendung wie Jer 3 16. 32 35; vgl. I Kor 2 9. Lk 24 38. V. 24. Vgl. Ex 2 12. „Als er aber einen sah, der Unbill erfuhr, wehrte er es ab und schaffte Vergeltung dem Mißhandelten dadurch, daß er den Ägypter erschlug". Wahrscheinlich hat das Med. *ἀμύνεσθαι* hier die Bedeutung „abwehren" wie Jos 10 13. Ps 118 10–12. Est 6 13. II Mak 10 17, vielleicht jedoch die Bedeutung des Akt. „Beistand leisten", wie Jes 59 16 (so Blaß, Gr. § 55, 1). V. 25. Dieser Zusatz zu der nach Ex 2 erzählten

1. DE syr.p. haben nach diesen W. den Zusatz: *παρὰ* (E: *εἰς*) *τὸν ποταμόν*.

2. Der bloße Dat. *πάσῃ σοφίᾳ*, bezeugt durch BD²HP vulg. d. meist. Min., ist mit d. Rec., W.-H., B. Wß beizubehalten. Die LA *ἐν π. σ.* (ℵACE; so T.) u. *πᾶσαν τ. σοφίαν* (D*; so Blaß im *β*-Texte) erscheinen als Abänderungen des in dieser Verbindung minder deutlichen Dat. instr.

Geschichte hebt die Unempfänglichkeit des Volkes Isr. gegen das durch Moses vermittelte (*διὰ χειρὸς αὐτ.*) Gottesheil hervor, als typisch für die Widerspenstigkeit des Volkes gegen die durch Jesus vermittelte messianische *σωτηρία* (4 12). Vgl. V. 27. 35. 39 f. **V. 26.** Vgl. Ex 2 13. „Am folgenden Tage kam er ihnen, als sie stritten, zu Gesichte (*ὤφθη* wie I Reg 3 16) und wollte sie versöhnen zum Frieden". *συνήλλασσεν* ist Imperf. de conatu. Vgl. Mt 3 14. Lk 1 59 (Win. § 40, 3 c. Blaß, Gr. § 57, 2 b). „Brüder seid ihr": dies soll für sie entscheidendes Motiv zum Frieden sein. **V. 27 f.** Vgl. Ex 2 14. Die Angabe, daß der, der dem Nächsten Unbill zufügte, den Moses „fortstieß", ist Zusatz zum altteſt. Berichte gemäß der bei V. 25 bezeichneten Tendenz. Vgl. *ἀπώσαντο* V. 39. **V. 29.** *ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ*: „auf dieses Wort hin". *ἐν* vom Anlaß od. Grund gesagt. Vgl. Win. § 48 a, 3; Blaß, Gr. § 41, 1. Nach Ex 2 14 f. flieht Mose aus Furcht vor Pharao und die Antwort des Hebräers ist ihm nur ein Besorgnis erregendes Zeichen des Bekanntseins seiner Tat. Nach u. St. dagegen ist die Antwort als Ausdruck der Widerspenstigkeit des Volkes (V. 35) das Motiv zur Flucht (Overb.). Moses wurde „Beisasse (*πάροικος* wie V. 6; vgl. Ex 2 22) im Lande Midian", einer Landschaft in Arabia Petraea.

**V. 30–34** freie Wiedergabe von Ex 3 2–10. Dieser Abschnitt läßt den Hauptgedanken unserer Rede, daß sich Gott einst im fremden Lande offenbart und dort eine Stätte zur heiligen gemacht hat (V. 33), wieder deutlich hervortreten. „Als 40 Jahre vollgeworden waren (vgl. V. 23 u. Ex 7 7), erschien ihm in der Wüste des Berges Sinai (vgl. Ex 19 1. Lev 7 38) ein Engel in der Feuerflamme eines Dornbusches". Nach Ex 3 1 hatte Moses die Vision am Horeb. Über das Verhältnis dieser beiden Namen zu einander und über die Schwierigkeit, die Lage des Berges der Gesetzgebung genau zu bestimmen, s. Guthe, Art. „Sinai" in R. E.[3]. **V. 31**[1]. Moses wunderte sich über das *ὅραμα* d. i. „die Erscheinung, das Schauspiel". „Als er aber hinzutrat zum betrachten, erging eine Stimme des Herrn". Der Engel (V. 30) vertritt Jahve und sein Wort ist Stimme Jahves. **V. 33.** Das Ausziehen der Schuhe entspricht nach alter und verbreiteter orientalischer Sitte der Heiligkeit des Ortes, weil die Schuhe mit Staub und Unreinigkeit behaftet sind, die den Ort entweihen würden. Vgl. Jos 5 15. Nach jüd. Tradition verrichteten auch die jüd. Priester den Dienst im Tempel unbeschuht. Vgl. Art. „Schuhe" in Win. RW. **V. 34.** *ἰδὼν εἶδον*: Hebraismus. *δεῦρο ἀποστείλω σε*: „komm, laß mich dich senden". Conj. adhortativus. Vgl. Kühner-Gerth, Gramm. d. griech. Sprache [3] II § 394, 4. Nach Win.-Schmied. § 5 Anm. 27 soll mit Lachm. *ἀποστειλῶ* akzentuiert und dies als Fut. = *ἀποστελῶ* (so Rec.) verstanden werden. Aber der Conj. adh. im Munde Gottes ist nicht so unpassend, daß solche abnorme Wortform anzunehmen wäre.

**V. 35.** Hier tritt wieder die Absicht hervor, Moses und das widerspenstige Verhalten der Israeliten gegen ihn in Parallele zu Jesus und dem

1. Ob nach ABC d. meist. Min. u. Verss. die Rec. *ἐθαύμασεν* beizubehalten (W.-H.) oder nach ℵDEHP viel. Min. *ἐθαύμαζεν* aufzunehmen ist (T., B. Wß, Blaß), läßt sich kaum entscheiden.

Verhalten der Juden gegen ihn zu ſtellen. Jenen „verläugneten“ ſeine Volksgenoſſen ebenſo wie Jeſum die ſeinigen (vgl. 3 19f.). Das Wort des Einen V. 27 gilt als aus dem Sinne des ganzen Volkes geſprochen. Das vorangeſtellte *τοῦτον τὸν M.*, das zunächſt durch den Relativſatz näherbeſtimmt iſt, wird durch das zweite *τοῦτον* nachdrucksvoll wiederaufgenommen. Vgl. 2 23. „Dieſen hat Gott ſowohl als Herrſcher als auch als Erlöſer geſandt“. Gott hat ihm nicht nur diejenige Würde verliehen, die ihm ſeine Volksgenoſſen ausdrücklich verſagten, ſondern noch darüber hinaus die Würde eines *λυτρωτής* (Pſ 19 15. 78 35), als Typus des die meſſianiſche *λύτρωσις* des Volks bringenden Jeſus. Vgl. Lk 1 68. 2 38. *σὺν χειρὶ ἀγγέλου*: „in Begleitung der Hand (d. i. mit der Hülfe) eines Engels“. Der Sinn iſt nicht derſelbe, als wenn *ἐν χειρὶ* ſtände (ſo Rec.). Dabei wäre die Engelshand als die Ausſendung vermittelnd gedacht, während durch *σὺν χ.* bezeichnet iſt, daß die Hand eines Engels, und zwar desſelben, der als Vertreter Jahves dem Moſes im Buſch erſchienen war (*τοῦ ὀφθέντος κτέ.*), ihn bei der Ausführung ſeines Heilswerkes (V. 36) begleitete. Das Genus von *βάτος* ſchwankt; hier: *ἐν τῇ β.*, dagegen Mk 12 26: *ἐπὶ τοῦ β.* **V. 37.** Hinweis darauf, daß ſich Moſes ſelbſt in Dtn 18 15 als Typus des zukünftigen Meſſias hingeſtellt hat. Vgl. 3 22. Wenn V. 37 auch durch die Anaphora *οὗτος* rhetoriſch in gleiche Linie geſtellt wird mit V. 36 u. 38, ſo unterſcheidet ſich doch die in ihm bezeichnete Tatſache der Art nach durchaus von der Tatſache, daß Moſes in den fremden Ländern mit Engelsbeiſtand Wunder getan (V. 36) und am Sinai durch Engelswort Offenbarung empfangen hat (V. 38). V. 37 iſt dem Sinne nach eine parenthetiſche Zwiſchenbemerkung (vgl. auch Blaß u. Hilgf. Acta p. 266), deren Gedanke freilich dem Red. der Rede ſehr wichtig war.

**V. 38.** „Dieſer iſt es, der bei der Gemeindeverſammlung in der Wüſte (d. i. bei der Verſammlung anläßlich der Geſetzgebung Ex 19) mit dem Engel verkehrte“. Auch in LXX Dtn 4 10. 9 10. 18 16 heißt dieſer Geſetzgebungstag *ἡ ἡμέρα τῆς ἐκκλησίας* im ſpeziellen Sinne. Zu *γίνεσθαι μετὰ* vgl. 9 19. 20 18. Mk 16 10. Nach d. AT hat Gott ſelbſt dem Moſes das Geſetz mitgeteilt; nach jüdiſcher Tradition aber (ſchon LXX Dtn 33 2; vgl. Joſ. Ant. 15, 5, 3) waren Engel dabei die Vermittler; vgl. V. 53. Gal 3 19. Hbr 2 2. Die an den beiden letzteren Stellen hervortretende chriſtliche Reflexion, daß die Engelvermittlung ein Anzeichen des geringeren Wertes des moſ. Geſetzes gegenüber der durch den Sohn Gottes vermittelten neuteſt. Offenbarung ſei, liegt unſerer St. u. V. 53 ganz fern. Die Engelworte ſind die Gottesoffenbarung. Moſes empfing „lebendige Worte“, d. h. gültige, kräftige, an welche ſich Wirkungen für die Menſchen anſchließen. Vgl. Dtn 32 47. Hbr 4 12. I Pt 1 23. Die Beurteilung des Geſetzes hier ſteht auf gleicher Linie mit den Ausſprüchen des Paul., wo dieſer das Geſetz als ein heiliges und pneumatiſches bezeichnet, welches den Anſpruch erheben konnte, zum Leben zu führen (Röm 7 10. 12. 14. 10 5. Gal 3 12). Die bei Paul. daneben ſtehende Erwägung, daß das Geſetz doch zum Fluche und Tode führen mußte, ſofern die Menſchen außerhalb der Gnadenordnung unvermögend ſind, es zu erfüllen (Röm 4 15. 7 10. Gal 3 10), kommt für Steph. nicht in betracht. Mit den W.: *δοῦναι*

ὑμῖν[1] wird der Gesetzgebung direkte Beziehung auf die Hörer gegeben, in Vorbereitung auf V. 53 (B. Wß).

**V. 39.** Richtig bemerkt B. Wß, daß diese St. auf Ez 20 beruht und hiernach zu erklären ist. Zu *οὐκ ἠθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι* vgl. Ez 20$_8$: *οὐκ ἠθέλησαν εἰσακοῦσαί μοι.* Zu *ἀπώσαντο* vgl. Ez 20$_{13.\,24}$: *τὰ δικαιώματά μου ἀπώσαντο*, wonach auch an u. St. die *λόγια ζῶντα* V. 38 als Obj. gedacht sein werden. Zu *ἐστράφησαν ἐν τ. καρδίαις αὐτῶν εἰς Αἴγυπτον* vgl. Ez 20$_{7}$f. Gemeint ist nicht eine Sehnsucht, zurückzukehren nach Ag., sondern die Hinwendung des Herzens zum ägyptischen Götzendienst, die in V. 40 näher bezeichnet wird. **V. 40.** Vgl. Ex 32$_1$. *θεοὺς* ist Plur. der Kategorie ohne Rücksicht auf die Zahl, wie Ex 32$_4$ zeigt. Vgl. Mt 2$_{20}$. Der Satz: *ὁ γὰρ M. οὗτος – οὐκ οἴδαμεν τί ἐγένετο αὐτῷ* ist Anakoluth wie Joh 7$_{38}$. 17$_2$. Vgl. Blaß, Gr. § 79, 8. **V. 41.** Vgl. Ex 32$_6$. *ἐμοσχοποίησαν*: „sie machten einen Stier". Das W. sonst weder im bibl., noch im profanen Sprachgebrauch. Ex 32$_4$: *ἐποίησεν μόσχον.* „Sie brachten Opfer dar dem Götzenbild und freuten sich an den Werken ihrer Hände". *ἀνάγειν* hier vom Hinaufbringen des Opfers auf den Altar für die Gottheit wie I Reg 3$_{15}$. Die in Opfermahl und Spiel (Ex 32$_6$) sich zeigende Freude bezog sich auf das Götzenbild, das in ironischem Kontraste zu der göttlichen Verehrung als Werk (der Plur. *ἔργοις* ist wie *θεούς* V. 40 Plur. der Kategorie) ihrer eigenen Hände bezeichnet wird (vgl. B. Wß).

**V. 42.** „Es wandte sich aber Gott ab". Das Akt. *στρέφειν* ist hier in reflexivem Sinne zu nehmen, in dem es freilich sonst nicht vorkommt (vgl. aber *ἀναστρέφειν* 5$_{22}$. 15$_{16}$; *ἐπιστρέφειν* 9$_{35}$ u. ö.; *ἀποστρέφειν* 3$_{26}$). Heinrichs, B. Wß, Hilgf. ZwTh 1895 S. 400 (Blaß zweifelhaft) nehmen transitiven Sinn an: Gott habe die Israeliten umgewandt, nämlich vom Bilderdienst zum Sterndienst. Aber in diesem Sinne ist das *ἔστρεψεν* neben dem folgenden *παρέδωκεν* überflüssig. Dagegen ist es in jenem reflexivem Sinne sehr bedeutsam, indem es die Dahingabe an den Sterndienst ausdrücklich als eine Folge der zürnenden Abwendung Gottes (vgl. Jes 63$_{10}$) hinstellt. So entspricht dieses *στρέφειν* Gottes dem *στρέφεσθαι* der Israeliten V. 39. „Und er gab sie dahin (vgl. Röm 1$_{24.\,26}$) zu dienen dem Himmelsheer", d. i. den als belebten Mächten vorgestellten Gestirnen. Vgl. Dtn 4$_{19}$. 17$_3$. Als Beweis für diesen weiteren Götzendienst Israels während der Wüstenwanderung wird Am 5$_{25-27}$ (fast genau nach LXX) angeführt. „Doch nicht Schlachtopfer und (andere) Opfer habt ihr mir dargebracht 40 Jahre lang in der Wüste?" Die Frage mit *μὴ* setzt verneinende Antwort voraus. Die im Pentateuch berichteten Opfer Ex 24. 29. Lev 8. 9. Num 7 werden als Ausnahme betrachtet, das regelmäßige Nichtopfern in der Wüste aber als Anzeichen des von Jahve abtrünnigen Götzendienstes. Nach ihrem ursprünglichen Sinne freilich war die Aussage des Propheten nicht als Vorwurf, sondern, wie der Zusammenhang von Am 5$_{21}$ an zeigt, als Beweis dafür ge-

1. Die meisten Handschr. haben *ἡμῖν*, aber ℵB 36. 43 *ὑμῖν* (so W.-H.). Wahrscheinlich ist *ἡμῖν* dem vorangehenden *τῶν πατέρων ἡμῶν* konformiert, wo ℵ zum Zwecke der Konformierung *ὑμῶν* hat. Vgl. B. Wß S. 15.

meint, wie wenig notwendig Opfer zu dem frommen, gottgefälligen Verhalten gehören. Die Vermutung liegt nahe, daß auch Steph. dem Hauptzwecke seiner Rede entsprechend die St. in diesem ursprünglichen Sinne angeführt und erst der Vf. d. AG. sie bei seiner Redaktion der Rede als Vorwurf aufgefaßt und in einen diesem Sinne entsprechenden Zusammenhang gestellt hat. V. 43. Im Urtexte bezieht sich Am 5 26 nicht weiter auf die mosaische Vergangenheit, sondern auf die Zeitgenossen des Propheten, entweder in futurischem Sinne als Strafandrohung (sie würden ihr Götzengeräte aufpacken müssen, um es als Fliehende fortzutragen) oder in perfektischem Sinne als Bezeichnung ihres bis jetzt schuldvoll geübten götzendienerischen Verhaltens. Vgl. Baudissin, Art. „Remphan" in R. E. 3. Aber im Anschluß an LXX ist an u. St. die Aussage noch mit auf die mosaische Zeit bezogen. Dabei sind nun nicht etwa die W. bis *προσκυνεῖν αὐτοῖς* mit dem Vorangehenden zusammen als Frage aufzufassen (so T., B. Wß). Denn es könnte auf diese Fortsetzung der Frage nicht auch eine verneinende Antwort gegeben werden, wie sie auf die Frage mit *μὴ* V. 42b erwartet wird. Diese letztere vertritt eine Verneinung der Opferdarbringungen an Gott während der Wüstenwanderung. An diese gedachte Verneinung schließt sich nun mit *καὶ* die Behauptung an, daß damals fremden Göttern ein Kult gewidmet sei. Also ist *καὶ ἀνελάβετε* zu umschreiben: „nein; vielmehr trugt ihr das Zelt des Moloch und das Sternbild des Gottes Rompha, die Bildwerke (*τύποι* von Götzenbildern wie Jos. Ant. 1, 19, 11. 15, 9, 5), die ihr hergestellt hattet". Anstatt des Stiftszeltes (V. 44) haben sie ein dem Moloch als Kultstätte geweihtes Zelt aufgehoben und bei ihrer Wanderung mit sich geführt. Der Urtext bed.: „ihr trugt (bezw. sollt tragen) Sikkut, euren König". Die LXX aber übersetzten סִכּוּת mit *σκηνή* und faßten das danebenstehende מלככם als Nom. propr. des Gottes auf. Moloch oder Molek war Name einer kanaanitischen Gottheit, und zwar der Himmels- und Sonnengottheit (gleich dem phönizischen Melqarth), deren Kult besonders seit der Zeit des Ahas in Isr. Eingang fand. Namentlich wurden ihr Kinder zum Opfer gebracht (Lev 18 21. 20 2ff. I Reg 11 7. II Reg 23 10. Jer 7 31. 32 25). Vgl. Baudissin, Jahve et Moloch 1874, und desselben Art. „Moloch" in R. E. 3. Bei dem „Sternbild des Gottes Rompha" [1] ist wahrscheinlich im Urtext wie in LXX an ein Bild des göttlich verehrten Planeten Saturn gedacht. Aber wie die St. im allgemeinen sehr dunkel ist, so ist auch die Erklärung speziell jenes Namens unsicher. Der überlieferte hebr. Text hat כִּיּוּן, was als Nom. appell. von כון abzuleiten wäre („das Gerüst"). Die LXX setzen dafür aber das Nom. propr. *Ῥαιφάν* ein. Vielleicht lasen sie im hebr. Texte כִּיָּן als Nom. propr., was einer uns auch sonst überlieferten assyrischen Bezeichnung des

1. Die Schreibung des Namens schwankt. B Orig. haben *Ῥομφά* (W.-H., B. Wß); cACE einige Min. syr. sah. cop. wie LXX: *Ῥαιφάν* oder *Ῥεφάν* (Lachm.); ℵ*: *ομφάν* (T.); D Iren. vulg.: *Ῥεμφάμ* (Bl.); die meist. Min.: *Ῥεμφάν* (Rec.). B. Wß S. 9 hat wohl Recht darin, daß er die LA von B für die ursprüngliche hält und die Varianten teils aus LXX genommen, teils aus Vermischung mit der LA der LXX entstanden sein läßt. Freilich ist auch die LA von B eine Korruption aus der d. LXX. — Das *ὑμῶν* vor *Ῥ.* ist nach BD einig. Verss. u. Vät. wahrscheinlich zu tilgen. Zusatz nach LXX.

Planeten Saturn entsprechen würde. Das Ῥαιφάν der LXX würde dann als Verschreibung von *Καιφάν* zu betrachten sein. Vgl. Baudissin, Art. „Remphan" in R. E.[3]. Im Pentateuch wird vom Moloch- und Saturndienste in der Wüste nichts erzählt. Vielleicht entstand die Tradition darüber, welche in LXX vorliegt, aus den Verboten Lev 18 21. 20 2. Dtn 4 19. 18 10. – „Und ich werde euch versetzen über Babylon hinaus". Das *ἐπέκεινα Δαμασκοῦ*[1] der Amosstelle ist auf Grund der geschichtlichen Erfahrung zu *ἐπέκεινα Βαβυλῶνος* gesteigert[1].

c) **V. 44–50.** Zeit des Stiftszeltes und des Tempelbaus. Ein neuer Abschnitt der Rede, in dem ihr Hauptgesichtspunkt klar hervortritt. Die unvermittelte Art, wie sich dieser Abschnitt an den vorangehenden anreiht, kann als bestätigendes Anzeichen dafür gelten, daß die Schilderung des Ungehorsams der Israeliten gegen Moses, so wie sie jetzt vorliegt, nicht zum ursprünglichen Zusammenhange der Rede gehörte. **V. 44.** „Das Zelt des Zeugnisses war da für unsere Väter in der Wüste", also schon damals hatten die Väter ein von Gott verordnetes Heiligtum. Mit *ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου* (d. i. des Zeugnisses Gottes seinem Volke gegenüber) haben die LXX den Begriff אֹהֶל מוֹעֵד wiedergegeben, der eigentlich „Zelt der Versammlung" (zum Zwecke der Offenbarung Gottes) bedeutet (vgl. Ex 29 42ff.). Sie leiteten מוֹעֵד von עוּד, bezeugen, ab und faßten es als gleichbed. mit עֵדוּת Num 9 15 u. ö. Moses sollte dieses Zelt herstellen „nach dem Bilde, das er gesehen hatte". Vgl. Ex 25 9. 40. Hbr 8 5. Das Zelt war also einem himmlischen Original nachgebildet, während der Tempel in Jer. erst wieder Nachbildung dieses Nachbildes ist. **V. 45.** „Und dieses führten unsere Väter in Gemeinschaft mit Josua, nachdem sie es übernommen hatten, auch herein (nach Kanaan) bei der Besitznahme der Heiden (Gen. obj., d. h. bei der Besitznahme des von den Heiden bewohnten Landes), welche Gott austrieb vor unsern Vätern weg". Vgl. Ex 34 24. Dtn 11 23. Das Zelt war also nicht etwa nur provisorisch für die Zeit des Wüstenzuges bestimmt, sondern wurde auch nach der Besitzergreifung Kanaans bis zur Zeit Davids beibehalten. Darin, daß dies unter leitender Mitwirkung Josuas geschah, liegt die Gewähr dafür, daß es dem Willen Gottes entsprach. *διαδέχεσθαι* bed. übernehmen von einem früheren Inhaber. Sonst nicht im NT; vgl. IV Mak 4 15. Im Aor. *ἐξῶσεν* von *ἐξωθεῖν* fehlt das Augm. syllabicum; vgl. Win.-Schmied. § 12, 2. Blaß, Gr. § 15, 2; Raderm. S. 70, Anm. 1 (T. hat nach ℵ*E einig. Min. die Form *ἐξέωσεν* aufgenommen). Die Zeitbestimmung *ἕως τ. ἡμερῶν Δαυείδ* ist mit dem Hauptsatze zu verbinden, nicht mit dem Relativsatze (so Zöckl.).

**V. 46.** Die Gunst, die David vor Gott fand (vgl. Lk 1 30), motiviert sein Bitten: „daß er eine Behausung finden dürfte für den Gott Jakobs"[2].

1. Statt *ἐπέκεινα* liest Bl. (auch im *a*-Texte) nach D gig.: *ἐπὶ τὰ μέρη. ἐπέκεινα* sei Abänderung nach LXX. Aber es kann doch auch gerade *ἐπὶ τὰ μέρη* von einem Abschreiber um der LXX willen eingesetzt sein, nämlich um trotz des Geändertseins von *Δαμασκοῦ* in *Βαβ.* doch die sachliche Übereinstimmung mit Amos zu wahren.

2. Statt der durch ℵ$^{c}$ACEP alle Min. u. Verss. bezeugten Rec.: *τ. θεῷ Ἰακώβ* haben T. u. B. Wß (vgl. auch Sp. S. 108) nach ℵ*BDH aufgenommen: *τ. οἴκῳ Ἰα-*

Vgl. II Sam 7 1ff. I Chr 17 1ff. und Pſ 132 5, welche letztere St. maßgebend für den Ausdruck unſerer St. iſt. *σκήνωμα* bed. eigentlich: Zeltung, dann allgemeiner: Behauſung, auch vom Tempel; vgl. Pſ 15 1. 26 8. 43 3. Im Munde Davids mit bezug auf den beabſichtigten Tempel ein Beſcheidenheitsausdruck.

**V. 48.** „Aber nicht wohnt der Höchſte in Händewerk". Zu der Bezeichnung Gottes als *ὁ ὕψιστος* vgl. Dalman, Worte Jeſu I S. 162 f. Das Inadäquate, Widerſpruchsvolle des Wohnens Gottes in einem menſchlichen Machwerke wird durch die gewählten Ausdrücke lebhaft hervorgehoben und dann durch das Zitat **V. 49 f.** = Jeſ 66 1f. (faſt genau nach LXX) ausgeführt. Mit Unrecht nehmen Br., Zell., Schneckenb. StKr 1855 S. 528 ff., Overb., Pfleid. S. 502, Sp. S. 118 f., Hilgf. ZwTh 1895 S. 401 f. an, daß Steph. hier den ſalom. Tempelbau überhaupt verwerfe. Er will nicht den Unwert, wohl aber den nur relativen Wert des Tempelbaues nachweiſen. Nachdem er bemerkt hat, daß derſelbe nicht auf Grund einer Forderung Gottes, ſondern auf Grund einer Konzeſſion der göttlichen Gnade an den Wunſch Davids entſtanden iſt, und zwar einer Konzeſſion, die nicht einmal dem Bittenden ſelbſt, ſondern erſt ſeinem Sohne gewährt wurde, zeigt er, in welchem Sinne dieſe Konzeſſion aufzufaſſen iſt. Das Prophetenwort bezeugt, daß ihr Sinn nicht ſein kann, es ſei nun nach eingetretenem Tempelbau die Heilsgegenwart Gottes ausſchließlich an dieſes Gebäude geknüpft. Diejenigen, welche das Zitat im Sinne einer Verwerfung des Tempelbaues überhaupt angewandt ſein laſſen, müſſen annehmen, daß Steph. bezw. der Schriftſteller, vergeſſen habe, daß I Reg 8 27 u. II Chr 6 18 dem Salomo ſelbſt gerade bei der Tempelweihe der Ausdruck desſelben Gedankens in den Mund gelegt wird.

d) **V. 51–53.** Schluß der Rede. Nachdem Steph. an der Hand der Geſchichte ſeine Anſchauung von der vorübergehenden Geltung des Tempels gegen den Vorwurf blasphemiſcher Unfrömmigkeit verteidigt hat, geht er zur Offenſive gegen ſeine Ankläger über, indem er ihnen den Vorwurf unaufhörlicher Widerſpenſtigkeit gegen den göttlichen Willen ins Geſicht ſchleudert. **V. 51.** Er redet ſie an als „Halsſtarrige (vgl. Ex 33 3. 5 u. ö.) und Unbeſchnittene an Herzen[1] und Ohren", d. i. als Menſchen, die trotz

*κώβ*. Der Sinn bei dieſer LA wäre, daß der Tempel dem Volke Isr. dienen ſollte, nämlich für ſeinen Verkehr mit Gott. Aber dieſe Abwandlung der Ausſage Pſ 132 5 wäre im Zuſammenhang unſerer Rede auffallend und unpaſſend, weil es hier nur auf den Gedanken ankommt, daß der Tempel eine Stätte ſein ſollte, zu der Gott in beſonderer Beziehung ſtände. So würde dieſe LA auch eine ſehr ſeltſame Beziehung für das *αὐτῷ* V. 47 darbieten (*Σ. ᾠκοδ. αὐτῷ*, scil. *τῷ οἴκῳ Ἰ., οἶκον*. Vgl. dagegen I Reg 6 6: *ὁ οἶκος, ὃν ᾠκοδ. ὁ βασιλεὺς τῷ κυρίῳ*). So bietet die LA *τ. θεῷ Ἰ.* jedenfalls dem Sinne nach das Richtige. Aber es iſt freilich ſchwer zu erklären, wie ihre Abwandlung in *τ. οἴκῳ Ἰ.* entſtanden wäre. Daß man wegen V. 48 die Änderung vorgenommen hätte (Mey.), iſt nicht wahrſcheinlich. Man muß wohl mit W.-H. eine urſprüngliche Textverderbnis annehmen. Die Konjektur Horts, daß urſprünglich *τῷ κυρίῳ* geſtanden habe, wie in dem erſten Gliede von Pſ 132 5 (vgl. I Reg 6 6), und daß *ΤΩΚΩ* irrtümlich als *ΤΩΟΙΚΩ* geleſen ſei, iſt recht plauſibel.

1. *καρδίαις* z. l. nach ℵACD mehr. Min. u. Verſſ. (T., B. Wß). Rec. mit EHP flor. Gig. mehr. Vät.: *τ. καρδίᾳ* (ſo, aber ohne Art., auch Blaß in beiden Texten), nach Ez 44 7. 9. B hat *καρδίας* nach Jer 9 26, wo dieſes W. Akk. iſt. Das paßt aber an u. St. nicht wegen des folgenden *κ. τοῖς ὠσίν*.

äußerer Beſchneidung in ihrer Geſinnung den unbeſchnittenen Heiden gleichen. Vgl. Lev 26 41. Jer 4 4. 6 10. 9 26; auch Röm 2 29. Barn 9. Nachdrücklich ſteht dann ὑμεῖς voran: ihr ſeid die Gottesfeinde, nicht ich bins. ἀντιπίπτετε: „ihr leiſtet Widerſtand". Vgl. Num 27 14. **V. 52.** Vgl. Mt 5 12. Lk 11 47—51. Die umſchreibende Bezeichnung der Propheten als „Vorherverkündiger vom Kommen des Gerechten" dient dazu, den inneren Zuſammenhang zwiſchen dem Verhalten der Väter und dem der jetzigen Generation hervorzuheben. Der Haß Jener bei ihrer Tötung der Propheten richtete ſich indirekt ſchon gegen den Meſſias, den nun die Gegenwärtigen direkt getötet haben. „Der Gerechte" κατ' ἐξοχήν iſt Jeſus. Vgl. 3 14. 22 14. Der Ausdruck iſt hier gewählt, um den an dieſer Perſon begangenen Mord als Juſtizmord zu kennzeichnen. Zu προδόται κ. φονεῖς vgl. 2 23. 3 13—15. **V. 53.** οἵτινες = quippe qui, motivierend: „die ihr das Geſetz empfangen habt auf Engelanordnungen hin und es nicht beobachtet habt". Ihr Frevel gegen den Meſſias iſt erklärlich aus ihrer allgemeinen Mißachtung des göttlichen Geſetzes. Dieſer Vorwurf, mit dem die Rede ſchließt, iſt eine ſchroffe Zurückgabe der Anklage gegen Steph., daß er blasphemiſch gegen das Geſetz lehre (6 11. 13). „Auf Engelanordnungen hin" empfingen die Juden das Geſetz, ſofern Engel nach jüdiſcher Vorſtellung die Vermittler der Geſetzgebung Gottes waren (ſ. z. V. 38). Zu dem die Richtung des Sinnes bezeichnenden εἰς, „in Rückſicht auf", vgl. Mt 12 41. Röm 4 20. Zeugniſſe für den Gebrauch des Wortes διαταγή in der Koine bietet Deißm., Licht v. Oſten S. 56 f. — In dem Vorwurfe: „ihr habt das Geſetz nicht beobachtet" findet Weizſ. S. 57 f. mit Unrecht den nachapoſtoliſchen Gedanken ausgedrückt, die Juden hätten nicht den wahren Sinn des Geſetzes angenommen, nämlich ſeine lebendigen Sprüche (V. 38) nicht in ihrem geiſtigen Sinne gedeutet und ausgeführt. Das Geſetz nicht beobachten iſt etwas anderes, als es nicht in rechtem Sinne auffaſſen. Die gemeinte Geſetzesübertretung beſteht aber auch nicht blos in dem Verraten und Morden des Gerechten (B. Wß), ſondern in etwas Allgemeinerem, zu dem auch dieſer beſondere Frevel gehört. Der Vorwurf iſt im Sinne der Vorwüfe Jeſu Mk 7 6—13. Mt 23 3. 16—28 zu verſtehen.

**V. 54—8, 3. Tod des Stephanus**[1]. **V. 54.** „Als ſie dies (die

1. Aus dem Zuſammenhange dieſes Abſchnittes heben ſich die auf Saulus bezüglichen Sätze 7 58b. 8 1a. 3 deutlich als Zutaten zu dem Quellenberichte heraus. So urteilen auch Bleek Einl. § 127; B. Wß; Soroſ S. 62 f.; Hilgf. ZwTh 1895 S. 403; Clemen, Paulus I S. 188 f.; Harnack III S. 171. 176; Wellhauſ. NGW 1907 S. 12. Auch ſonſt mag der Vf. der AG. manche Züge zu der Darſtellung ſeiner Quelle hinzugetan haben. Ich kann jedoch nicht mit der Beſtimmtheit von B. Wß und Hilgf. in dem ganzen V. 55 (nach H. auch V. 56) und in dem Ausſpruche V. 59 b ſolche redaktionelle Zutaten ſehen. Vgl. die Anm. zu V. 60. Den Schluß der Erzählung vom Tode des Steph. bildete in der Quelle gewiß 8 2. Aber auch ein Grundbeſtand von 8 1b, an den 11 19 wieder anknüpft, wird aus der Quelle ſtammen. Nur hat der Vf. der AG denſelben offenbar mit Rückſicht auf ſeinen in K. 8 folgenden Bericht ausgeſtaltet. Auch er hat dieſer Notiz wohl erſt die Stellung vor 8 2 ſtatt dahinter gegeben. — Von den Kritikern, welche in unſerer ganzen Stephanusgeſchichte zwei Quellen zuſammengearbeitet ſein laſſen, hält Feine S. 190 f. 757 f. 8 1a. 3 für Fortſetzung der auf 6 13 f., dagegen 7 54—56. 59 f. 8 1b. 2 für Fortſetzung der auf 6 9—11. 15 bezug nehmenden Rede. Sp. S. 101 ff. leitet 7 54. 57. 58a. 8 1b. 2 aus der Quelle A, dagegen 7 55 f. 58b—60. 8 1a. 3 aus B her. J. Wß StKr 1893 S. 498 f. nimmt an, daß ſich in

Vorwürfe V. 51–53) hörten, wurden sie empört (vgl. 5 33) und knirschten die Zähne gegen ihn". Vgl. Job 16 9. Ps 35 16. 37 12. 112 10. **V. 55.** Der h. Geist, mit dem Steph. erfüllt ist (vgl. 6 3. 5), gibt ihm die Fähigkeit zur ekstatischen Schauung (vgl. Jo 3 1. Apk 1 10). „Seine Augen zum Himmel richtend (vgl. 1 10) sah er Herrlichkeit Gottes (s. zu V. 2) und Jesum stehend zur Rechten Gottes". Der himmlische Jesus ist hier nicht sitzend gedacht, wie Lk 22 69 und sonst überall im NT im Anschluß an Ps 110 1, sondern als den Steph. erwartend (Beng.: quasi obvium Stephano). Vgl. das vom wartend Stehenden gebrauchte ἑστηκώς Joh 3 29. 6 22. **V. 56.** „Ich schaue die Himmel geöffnet (vgl. Lk 3 21; der Plur. wie Mt 3 16) und den Sohn des Menschen zur Rechten Gottes stehend". Die nach allen 4 Evangelien so häufige Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" wird außerhalb der Evangelien im NT nur an u. St. (und indirekt Hbr 2 6) auf Jesum angewandt. Auch ein Symptom des Alters unserer Erzählung.

**V. 57 f.** „Sie drängten einmütig auf ihn ein (vgl. 14 5. 19 29) und nachdem sie ihn aus der Stadt hinausgetrieben hatten (nach der Regel Lev 24 14), steinigten sie (ihn)". Das Obj. ist aus dem vorangehenden ἐπ' αὐτὸν zu entnehmen (vgl. die Verbindung von λιθοβολεῖν mit ἐπί Ez 23 47). Steinigung war nach Lev 24 16 die Strafe für Gotteslästerung. Aber das jüd. Synedrium hatte damals nicht das Recht der selbständigen Vollziehung der Todesstrafe (vgl. Joh 18 31. Jos. Ant. 20, 9, 1). Auch unser Vf. läßt die Steinigung nicht auf einen formellen Beschluß des Synedriums hin geschehen, sondern denkt sie als ein tumultuarisches, gesetzloses Vorgehen der Mitglieder des Synedriums. Vollends wird nach der Quelle, in der eine Verhandlung vor dem Synedrium überhaupt nicht berichtet gewesen zu sein scheint (s. d. Anm. z. 6 8ff.), der Vorgang ein Akt der Lynchjustiz gewesen sein. Trotz der tumultuarischen Art des Vorganges denkt unser Vf. die gesetzlichen Formen in dem Punkte gewahrt, daß „die Zeugen", nämlich die anklagenden 6 13, die Steinigung beginnen. Vgl. Dtn 17 7. In **V. 59** sind als Subj. des ἐλιθοβόλουν wohl nicht die auf Steph. Einstürmenden (V. 57 u. 58a) im allgemeinen (Mey.), sondern die Zeugen gedacht, von denen die unmittelbar vorangehende Aussage gilt. Auf die allgemeine Bezeichnung des Steinigens V. 58a folgt also hier die Angabe, daß speziell diese Zeugen die Steinigung ausführten. Aber auch so ist die doppelte Bezeichnung des Steinigens auffallend. Sie findet ihre rechte Erklärung durch die Annahme, daß V. 58b ein Einschub in den Quellenbericht ist, dessen Faden der Vf. der AG. bei dem ersten ἐλιθοβόλουν verlassen hat und nun mit dem wiederholenden κ. ἐλιθ. wieder aufnimmt. Doch ist V. 58b nicht eine einfache Parenthese; sondern die Fortsetzung des Quellenberichtes ist formell eng an den Einschub V. 58b angeknüpft. Den ihn erwartenden „Herrn Jesus" (V. 55 f.) bittet Steph.: „nimm meinen Geist auf". Vgl. Lk 23 46. **V. 60.** Das Zusammenbrechen unter den Steinwürfen gestaltet sich zum Kniebeugen des Beters. Vgl. 9 40

A 7 57f. unmittelbar an 6 12a anschloß, während in B 7 54–56 den Abschluß der Rede bildete. Jgst S. 73ff. endlich rechnet 7 54–58a u. 8 1a. 2f. zu seiner Quelle B, dagegen 7 58b–60 u. 8 1b zu A.

u. ö. „Er rief mit lauter Stimme (vgl. Lk 2346): Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht zu". Es liegt nahe, den Ausdruck *μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην* zu erklären nach Mt 2615. I Reg 2039. II Esr 825ff. Jes 466 u. ö., wo *ἱστάναι* = שָׁקַל bed.: „zuwägen", d. i. „bezahlen" (so nach Kelt. Weizs., B. Wß, Baljon). Aber bei dieser Bedeutung ist das Obj. des *ἱστάναι* sonst immer die bezahlte Summe, nicht, wie es an u. St. sein müßte, das, wofür bezahlt wird. Deshalb ist es wohl richtiger, *ἱστάναι* hier als: „feststellen" d. i. „gültig setzen" zu fassen, wie Röm 103. Hbr 109. I Mak 1338. 155 (Mey., Overb., Blaß). Jedenfalls ist der Sinn der Bitte: vergib ihnen diese Sünde. Vgl. Lk 2334. Das Sterben des Steph. bekommt die christliche Bezeichnung als „Entschlafen" (vgl. I Th 413ff. u. ö.), in paradoxem Kontrast zu den Umständen dieses Todes[1].

## Kap. 8.

V. 1. Fortführung der auf Saulus bezüglichen Bemerkungen 758. Vgl. 2220. „Saulus stimmte beifällig zu (vgl. Lk 1148) seiner Tödtung". *ἀναίρεσις* wie Num 1115. Jdt 154. II Mak 513. „Es kam an jenem Tage (also in unmittelbarem Anschluß an die Tödtung des Steph.) eine große Verfolgung über die Gemeinde in Jer." Diese letztere Ortsbestimmung erscheint überflüssig, kann aber, wie in 67, in der Quelle durch die Voraussetzung be-

1. Die Erzählung von dem Tode des Steph. enthält Anklänge an die Darstellung des Todes Jesu bei Lk. Doch liegt kein genügender Grund zu dem Urteil vor, daß die berichteten Worte des Steph. blos eine ungeschichtliche Nachbildung der Kreuzesworte Jesu seien (Br., Overb., Hltzm. ZwTh 1885 S. 434, Sp. S. 114f.). Das Wort V. 60 ist dem Sinne nach gleich dem Gebete Jesu Lk 2334. Nun ist gerade dieser Ausspruch Jesu textkritisch zweifelhaft; er fehlt bei ℵ*BD it. sah. cop. Hält man ihn mit Lachm. u. W.-H. für einen späteren Zusatz zum Lk.-Texte, so wird man eher die Abhängigkeit dieses Zusatzes von unserm Stephanusworte als die umgekehrte Abhängigkeit annehmen. Gilt aber die Echtheit von Lk 2334 (verteidigt von Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akademie 1901 S. 255ff.), so muß man zwar eine Abhängigkeit unseres Stephanusworte von dem Jesusworte anerkennen. Aber eine solche ist auch nicht geschichtlich unmöglich. Steph. kann in bewußtem Anschluß an das schon damals in mündlicher Überlieferung kursierende Herrnwort in ähnlicher Situation einen ähnlichen Ausspruch getan haben. Die formelle Anreihung von V. 60 an V. 59 ist doch nicht so ungeschickt und die Analogie des Gedankens von V. 59b u. V. 60 nicht so groß, daß man mit Harnack III S. 171 sagen kann, V. 59b u. 60 erschienen „als echte Dubletten". — Das Wort des Steph. V. 59 ist seinem allgemeinen Sinne nach ähnlich dem Todesworte Jesu Lk 2346. Aber es hat in seiner Richtung nicht an Gott, sondern an Jesus, die wieder in Beziehung steht zu der in V. 55f. ausgedrückten Vorstellung, daß Jesus im Himmel schon wartend bereitsteht, doch auch seine charakteristische Besonderheit. In V. 55f. liegt das originelle Moment eben in dieser, nicht aus Lk 2269 stammenden Vorstellung von dem wartend stehenden Jesus. Daß Steph. Jesum so zu schauen erklärt hat, wird in der Quelle überliefert gewesen sein, während die weitere Ausgestaltung der Aussage nach Lk 2269 vom Vf. der AG. hinzugetan sein mag. Gegenüber der Frage, wie solche Worte des Steph. von Christen gehört werden konnten (Sp. a. a. O.), darf man wohl an die Szene 1419f. erinnern, wo die Juden den Gesteinigten als tot liegen lassen und die Christen ihn dann umringen und noch Leben in ihm finden. Liegt nicht bei unserer Geschichte etwa in dem *ἐκοιμήθη* V. 60 noch eine Spur davon vor, daß nach der Anschauung des Quellenberichtes Steph. nicht unmittelbar unter den Steinwürfen, sondern erst hinterher verschied, umringt von den Frommen, die ihn dann zur Bestattung forttrugen (82)?

dingt gewesen sein, daß es damals auch schon außerhalb Jer.s Christengemeinden gab (B. Wß). „Alle aber[1] wurden versprengt — — ausgenommen die Apostel." Der Vf. versteht das *πάντες* absolut, wie die ausdrückliche Ausnahme *πλὴν τῶν ἀποστόλων* zeigt (Overb., B. Wß), nicht hyperbolisch (Mey., Zöckl., Blaß). War aber auch in der Quelle eine Versprengung aller jerus. Christen bezeichnet? Man beachte, daß die Aussage 11 19 von den Versprengten im allgemeinen gilt und daß eine Rückkehr der Mehrzahl derselben nach Jer. nicht berichtet wird. Die besondere Hervorhebung der Ausnahme der Apostel erschien unserm Vf. im Vorausblick auf V. 14 notwendig. Schwerlich aber hätten die App. allein in Jer. zu bleiben die Möglichkeit gehabt und den Beruf gefühlt, wenn alle anderen Christen aus Jer. fliehen mußten. Die *χῶραι* Judäas und Samariens, in welche die Christen versprengt wurden, sind die „Landgebiete" im Unterschiede von den Städten, fast gleichbedeutend mit *κῶμαι* (vgl. V. 25; Blaß u. Harnack III S. 59). **V. 2.** „Es bestatteten aber den Steph. fromme Männer." Waren dies Juden (Mey., Zöckl., Hltzm., Sp.) oder heidnische Proselyten (J. Wß S. 14) oder Christen (Overb.)? Im Sinne des Vf.s der AG. müssen es wegen der in V. 1 berichteten Versprengung Aller Juden, im Sinne der Quelle aber werden es Christen gewesen sein. Ob nun der Ausdruck *ἄνδρες εὐλαβεῖς* in der Quelle Bezeichnung für die Christen war, oder ob der Vf. der AG. ihn (der im NT nur noch Lk 2 25. AG 2 5. 22 12 vorkommt) an Stelle eines anderen der Quelle eingesetzt hat, gerade um die Betreffenden im allgemeineren Sinne als Fromme, nicht als speziell christlich Fromme zu kennzeichnen, muß dahingestellt bleiben. „Sie verrichteten eine große Totenklage über ihn." Zu *ποιεῖν κοπετόν* vgl. Jer 6 26. Mch 1 8. Häufiger ist *κόπτεσθαι κοπ.*: Gen 50 10. Sach 12 10. I Mak 2 70 u. ö. **V. 3.** Vgl. 9 1f. 22 4. 26 10f. „Saulus drangsalierte die Gemeinde (im Sinne uns. Vf.s: die aus Jer. geflohenen Christen) in die einzelnen Häuser eindringend". *κατά* hat hier distributiven Sinn; vgl. V. 1. Lk 6 6.

**V. 4–25. Philippus in Samarien[2].** **V. 4.** „Die Versprengten

1. *πάντες δὲ* ist zu l. nach BCDEHP d. meist. Min. (W.-H., B. Wß). Die Rec. hat *πάντες τε* nach A Min.; T. bloß *πάντες* nach ℵ* 13. 47.

2. Nach 11 19 haben die bei der stephanischen Verfolgung Versprengten zunächst, bis zu der in Antiochia eintretenden Wendung, nur Juden das Evang. verkündigt. Der ursprüngliche Schreiber dieser Worte kann nicht vorher selbst erzählt haben, daß Philippus als einer dieser Versprengten die Samariter und den Aethiopen zu Christen gemacht habe. So erweist sich 11 19, wo der an 8 1b anknüpfende Satz 8 4 fast wörtlich wieder aufgenommen wird, als Fortsetzung eines Quellenberichtes, zu dem die Philippus-Geschichten 8 5–40 nicht gehört haben können (vgl. Sorof S. 64; Sp. S. 124f.; Harnack III S. 137f.). Woher aber stammen diese Philippus-Geschichten? In der Erzählung von Philippus in Samarien 8 5–25 ist zweierlei auffallend: 1) daß die in V. 5–8 geschilderte freudige Aufnahme des Evang.s bei den Samaritern nachträglich durch die Mitteilung über die früheren Erfolge des Simon Mag. in Sam. (V. 9–11) die Bedeutung einer Abwendung der Samariter von einem sie betörenden Pseudo-Propheten oder -Messias bekommt; 2) daß die Missionstätigkeit des Philippus durch die nachkommenden Urapp. eine solche Ergänzung erfährt, durch welche sie als eine nicht vollkräftige, für sich allein nicht die ganzen Segnungen der christl. Gem. mitteilende hingestellt wird. Diese auffallenden Punkte legen die Vermutung nahe, daß der Vf. der AG. Material verschiedener Herkunft aneinander geschoben hat, nämlich 1) einen Bericht über die Mission des Phil. in Sam., V. 5–8, der ursprünglich mit der zweiten Philippus-Geschichte V. 26ff. zusammenhing; 2) einen Bericht über die

nun zogen durchs Land, das Wort verkündigend[1]." Für das absolute *διῆλθον* (vgl. V. 40. 10₃₈. 20₂₅) ist die Näherbestimmung aus V. 1b zu entnehmen (vgl. auch 11₁₉). Neben *εὐαγγελιζόμενοι* ist das Obj. τ. *λόγον* pleonastisch. Denn der *λόγος* ist identisch mit dem *εὐαγγέλιον*. Vgl. V. 40 das bloße *εὐαγγελίζεσθαι* und 11₁₉ *λαλεῖν* τ. *λόγον*. V. 5. Aus V. 1 u. 14 ergibt sich, daß dieser Philippus nicht der zu den Zwölfen (1₁₃), sondern der zu den Sieben (6₅, vgl. 21₈) gehörige ist. Mit dem Apostel Phil. identifizierte ihn schon Polykrates nach Euseb. h. e. 3, 31, 2f.; 5, 24, 2. Vgl. über ihn Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons VI, S. 158ff. Von dem hochgelegenen Jer. kam Phil. hinab (*κατελθών*, vgl. *καταβάντες* V. 15 und das regelmäßige *ἀναβαίνειν* vom Hinaufziehen nach Jer.) „in die Stadt Samariens". Dies kann nur die Hauptstadt des Landes sein, das alte Samaria, von Herodes Sebaste genannt. Vgl. Schür. II³ S. 149ff.; Buhl S. 207.

---

Zurückweisung des Simon, der die Gabe der Geistesmitteilung mit Geld erkaufen wollte, durch Petrus, eine Erzählung, welche der Ananias-Geschichte 5₁–₁₁ inhaltlich nahe verwandt ist und vielleicht mit ihr zusammen überliefert wurde; 3) eine Notiz über den samaritan. Goëten und Religionsstifter Simon. Indem der Vf. der AG., vielleicht mit Recht, den von Petr. abgewiesenen Sim. mit dem Sim. Mag. identifizierte und deshalb jenes Zusammentreffen des Petr. mit Sim. nach Sam. verlegte, und indem er ferner voraussetzte, daß Sim. Mag. die Magie und die pseudomessian. Ansprüche, um derentwillen er später eine bekannte Persönlichkeit war, auch schon vor seinem Zusammentreffen mit Petr. betrieben haben werde, kam die uns vorliegende Kombination der Tatsachen heraus. Die weitere Frage, wie jene verschiedenen Materialien unserm Vf. zugegangen waren, ob durch mündliche oder schriftliche Überlieferung, läßt sich m. E. nicht beantworten.

Diejenigen neueren Kritiker, die im ersten Teile der AG. eine größere Quellenschrift benutzt sein lassen, leiten die Philippus-Geschichten aus ihr ab und suchen die Schwierigkeiten in dem auf Sim. Mag. bezüglichen Abschnitt durch die Annahme zu lösen, daß der Red. hier den Quellenbericht erweitert oder umgestaltet habe. Nach B. Wß war der Sinn der Quelle, daß erst die Urapp. die Samariter getauft hätten. Aber weil nicht diese Taufe, sondern nur die Geistesmitteilung durch die Urapp. ausdrücklich bezeichnet gewesen sei, so habe der Bearbeiter irriger Weise angenommen, daß schon Phil. die Taufe, und zwar ohne Geistesmitteilung, vollzogen habe. Demgemäß habe er den Quellenbericht in V. 12f. umgestaltet und V. 16f. eingefügt. Nach Sp. S. 145ff. stammt der Abschnitt 8₅–₄₀a aus der Quelle B, folgte hier aber erst hinter der Geschichte von der Bekehrung des Paulus (so auch J. Wß StKr 1893 S. 502) und bezog sich in diesem Zusammenhange nicht auf den Diakon, sondern auf den Apostel Phil. Die zu 21₈ in Beziehung stehende Notiz 8₄₀b sei Zusatz des Red. Feine S. 195ff. leitet aus der judenchristl. Quelle V. 4–13 (ausg. V. 10) her, aber nicht den auf einer der Urgemeinde fremden Anschauung beruhenden Abschnitt V. 14–24 und auch nicht die Geschichte V. 25–40. Auch Jgst S. 78ff. hält V. 14–17 für eine Zutat des Red., der dann auch in V. 18–24 den Quellenbericht entsprechend umgestaltet habe. Hilgf. ZwTh 1895 S. 412ff. sieht in 8₄–₈ u. ₂₅–₄₀ Stücke aus der zweiten, hellenistischen Quelle und hält V. 9–24 für redaktionelle Zutat. Nach Waitz ZNW 1906 S. 340ff. stammt der Abschnitt 8₅–₄₀ aus alten Petrus-Akten, welche eine Hauptquelle der AG. waren. In dieser Quelle sei nicht Philippus, sondern Petrus selbst als der Bekehrer der Samaritaner (und des Aethiopen) bezeichnet gewesen. Der Red. habe diese Personen vertauscht und V. 10. 14–18a u. 19b eingeschoben. Nach Harnack III S. 139–142 stammen die Philippus-Geschichten 8₅–₄₀ aus der jerusalemisch-cäsareensischen (oder petrinisch-philippinischen) Tradition, deren Fortsetzung in 9₃₁–11₁₈ und 12₁–₂₄ vorliegt.

1. Blaß rekonstruiert den *β*-Text von V. 4 u. 5 nach der Übersetzung in par. und wernig. folgendermaßen: *οἱ μὲν οὖν διασπαρ. ἐπορεύοντο εὐαγγ. τ. λόγ. κατὰ τ. πόλεις καὶ κώμας τῆς Ἰουδαίας. Φίλ. δὲ κατελθ. εἰς Σαμάρειαν τὴν πόλιν ἐκήρ. κτἑ.* Vgl. Blaß StKr 1896 S. 445 u. 462. Dieser Text stellt eine richtige Interpretation des kurzen *διῆλθον* und der umschreibenden Stadtbezeichnung dar.

Die umschreibende Bezeichnung ist gewählt, weil es unserm Vf. auf den Fortschritt des Evangeliums von Judäa nach dem Lande Sam. ankommt und die Stadt Sam. eben als der wichtigste Ort dieses Landes in betracht gezogen werden soll. S. zu V. 14. Philippus „predigte ihnen (d. i. den Bewohnern der Stadt) den Messias." **V. 6.** „Die Massen aber waren aufmerksam auf die Verkündigung." *προσέχειν τινί* wie 16₁₄ von dem Zuwenden des Interesses. **V. 7.** Der Satz: *πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πν. ἀκ. — ἐξήρχοντο* ist ein Anakoluth: von den besessenen Personen als Subj. hätte ein ähnlicher Prädikatsbegriff gebraucht sein sollen, wie *ἐθεραπεύθησαν* am Schlusse d. V. (vgl. Lk 6₁₈); *ἐξήρχοντο* ist gesagt, als wenn die unreinen Geister selbst das Subj. wären[1]. Durch die Verbindung des *πολλοὶ* mit dem Gen. ist ausgedrückt, daß die vielen Besessenen, die geheilt wurden, doch nicht die Gesamtheit der vorhandenen Besessenen ausmachten. Von den Besessenen werden die natürlich Kranken unterschieden wie 5₁₆. Lk 4₄₀f.

**V. 9.** Dieser Simon ist für identisch zu halten nicht mit dem Cyprier Simon, der nach Jos. Ant. 20, 7, 2 das Organ des Prokurators Felix bei der Abwendigmachung der Königin Drusilla von ihrem Gatten war (so nach Älteren de W.; vgl. auch Krenkel, Jos. u. Lk. S. 178ff.), sondern mit dem aus Gitta in Samarien gebürtigen Simon, von dem Justin Apol. I, 26. 56. Dial. c. Tr. 120 redet und der den Kirchenvätern seit Iren. adv. haer. I, 23, 1ff. als Urheber aller Häresieen gilt. Weil in der pseudoclementinischen Literatur unter der Figur des Simon, die hier eine große Rolle spielt, der Ap. Paul. bekämpft wird, haben Br. und andere Vertreter der Tübinger Kritik geurteilt, daß Simon überhaupt keine geschichtliche Persönlichkeit sei. Die Sage von ihm sei eine feindselige Travestie des Paul. Auch unser Bericht der AG. stamme aus dieser Simon-Sage. Die antipaulinische Tendenz sei hier freilich durch die Verlegung des Vorgangs vor die Bekehrung des Paul. prinzipiell beseitigt, blicke aber doch in der Erzählung, daß Simon durch Geld, ebenso wie Paul. durch seine Liebesgabe, die Gleichstellung mit den Urapp. zu erkaufen gesucht habe, noch durch. Allein in Anbetracht der von der pseudoclem. Literatur unabhängigen Zeugnisse des Justin u. Iren. läßt sich der Zweifel an der Geschichtlichkeit der Figur des Simon Magus nicht aufrecht erhalten. Simon muß ein Mann gewesen sein, der mit Ansprüchen messianischer Art auftrat und mit ausgebreitetem Erfolge eine synkretistische, jüdische und orientalische Elemente in sich schließende Religion zu begründen suchte. Ein solches Unternehmen entsprach einer weitverbreiteten Tendenz der damaligen Zeit. Nun sind freilich in der judenchristl. Literatur, aus der die Clementinen geschöpft haben, offenbar auf diesen Simon in feindseliger Absicht Züge des Paul. übertragen worden. Aber zu der Annahme, daß schon unser Bericht der AG. durch dieses judaistische, antipaulinische Simon-Bild beeinflußt sei, liegt kein genügender Grund vor. Vgl. über Sim. Mag.: Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, S. 28ff.; Hilgf., Ketzergesch. d. Ur-

1. Beseitigt ist der Anakoluth bei der LA d. Rec.: *πολλῶν γὰρ κτἑ.* Lachm. praef. p. VIII konjizierte *πολλὰ*. Blaß schiebt *ἃ* vor *βοῶντα* ein, sodaß sich *ἐθεραπ.* nun mit auf *πολλοὶ* bezieht.

christent. S. 163ff.; Acta p. 212ss.; Waitz, Art. „Simon der Magier" in R. E.[3] und die dort angeführte Literatur. Simon „war vorher in der Stadt als Zauberer aufgetreten und hatte die Bevölkerung Samarias in Staunen versetzt, indem er behauptete, er sei eine gewisse große Persönlichkeit". Zu *προϋπάρχειν* c. part. vgl. Lk. 23,12. *μαγεύειν* nur hier im NT. Über die Verbreitung der Magie in der damaligen Zeit vgl. Zöckl., Art. „Magier" in R. E.[3]; über die Neigung gerade der Samariter zur Magie vgl. Deißm., Bibelstud. S. 18f. In den W.: *εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν* (vgl. 5,36) ist die von Simon beanspruchte Bedeutung nur sehr allgemein bezeichnet, wahrscheinlich im Hinblick auf die in V. 10 wiedergegebene Überlieferung, daß die Samariter der in Simon erschienenen Gotteskraft das Epitheton *μεγάλη* beilegten (V. 10). Willkürlich hält Blaß *μέγαν* für Interpolation. **V. 10.** „Ihm hingen alle an (über *προσεῖχον* s. zu V. 6) vom Kleinen bis zum Großen (jung und alt; vgl. Gen 19,11 u. ö.), indem sie sagten: dieser ist die Kraft Gottes, welche die große heißt." Auffallend ist der Zusatz *καλουμένη*, der im Munde der Samariter nicht bedeuten kann, daß die Kraft Gottes eine große nur heiße, aber nicht wirklich sei. Deshalb haben auch die späteren Handschriften *καλουμένη* weggelassen. Klostermann, Probleme im Apostelexte S. 15ff. hat die ansprechende Vermutung aufgestellt, *μεγάλη* sei lautliche Wiedergabe des samaritanischen Wortes מגלי oder מגלא (Part. Pael von גלי), welches „Offenbarer" oder „offenbarend" bedeute. Die in Sim. vorausgesetzte göttliche Kraft sei im Gegensatze zu dem verborgenen Wesen Gottes seine „Offenbarungskraft" genannt worden. Dann hätte der Vf. der AG. den ursprünglichen Sinn des ihm überlieferten Titels nicht erkannt. Notwendig ist freilich diese Erklärung nicht. Möglich ist auch, daß man dem Sim. insofern den Titel der „großen Gotteskraft" beilegte, als man ihn von anderen, kleineren Offenbarungsträgern oder Werkzeugen der Gottheit unterschied. Vgl. über diesen Titel Deißm., Bibelstud. S. 19 u. Nestle, Philologica sacra S. 52f.[1].

**V. 12.** „Als sie aber gläubig wurden dem Phil., der die Frohbotschaft verkündigte vom Reiche Gottes und vom Namen Jesu des Messias usw." *εὐαγγελίζεσθαι* wird sonst nicht mit *περί*, sondern mit d. Akk. verbunden, weshalb auch die Rec. ein *τὰ* vor *περὶ* hat. Vgl. das *περί* Röm 1,3, dessen Verbindung mit *εὐαγγέλιον θεοῦ* V. 1 freilich zweifelhaft ist. Der Name *Χριστός* neben *Ἰησοῦς* hat hier seine Vollbedeutung als „Messias". Auch die Samariter erwarteten einen Messias (Joh 4,25) oder Taheb d. i. Wiederkehrenden. Über ein auf diesen samaritan. Messias bezügliches interessantes Liedfragment vgl. Merx, Actes du 8e Congrès internat. des Orientalistes, sect. sémit., Leiden 1893, S. 119ff. Hilgf. ZwTh 1894 S. 233ff. Cowley

1. Van Manen I S. 48f. 103, Feine S. 196f., Jgst S. 81, Waitz ZNW 1906 S. 341 finden, daß in V. 9 u. 11 Sim. anders charakterisiert sei als in V. 10: dort als bloßer Goët nach Art des Sim. bei Jos. Ant. 20, 7, 2, hier als vorgeblicher Gottesoffenbarer und Messias nach Art des Sim. Mag. der Kirchenväter. Deshalb betrachten sie V. 10 als Einschub. Ich sehe zu diesem Urteil keinen Anlaß. Die Angaben V. 9–11 über das Treiben und den Erfolg des Sim. widersprechen nicht, sondern ergänzen einander.

Exp. 1895, I, p. 161 ff. **V. 13.** „Simon aber wurde auch ſelbſt gläubig." Daß dieſer Glaube noch kein rechter war, zeigt der weitere Verlauf. Während früher Simon durch ſeine Zaubereien die Samariter in Staunen geſetzt hatte (V. 9 u. 11), geriet er jetzt ſelbſt in Staunen, „als er Zeichen und große Machttaten geſchehen ſah". Auch die Einſetzung des Begriffes *δυνάμεις μεγάλαι* ſtatt des ſonſt in Verbindung mit *σημεῖα* gewöhnlichen *τέρατα* (2 43. 4 30 u. ö.) iſt wohl aus der Abſicht zu erklären, eine Analogie mit der *δύναμις τ. θ. μεγάλη* V. 10 herzuſtellen (B. Wß).

**V. 14.** *ἡ Σαμαρεία* iſt hier, wie in V. 5 u. 9, das Land, deſſen Verhalten durch das der Hauptſtadt repräſentiert iſt. **V. 15.** Unter dem *πνεῦμα ἅγιον* iſt hier und im folgenden nicht verſtanden der h. Geiſt im weiteren dogmatiſchen Sinne, d. h. der Inbegriff der göttlichen, das religiös-ſittliche Erkennen und Handeln bedingenden Heilskräfte, an denen alle durch die Taufe Chriſto zugehörigen Gläubigen teil haben (vgl. z. B. Röm 8 2–16. Gal 3 2. 5), ſondern, wie V. 18 zeigt, eine äußerlich bemerkbare, wunderbare Begabung, nämlich die der ekſtatiſchen Rede, der Gloſſolalie und Prophetie. Vgl. 2 4 ff. 10 44 ff. 19 6. Daß auch ſonſt in der apoſt. Zeit *πνεῦμα* für ſich allein ſpeziell Bezeichnung für die gloſſolaliſche Begabung war, iſt erſichtlich aus I Th 5 19. I Kor 14 1 f. 14 f. 37. Das *πνεῦμα* in dieſem Sinne iſt nach der Meinung unſeres Vf.s nicht ein regelmäßiger Beſitz der Gläubigen, ſondern eine außerordentliche, bei beſtimmten Gelegenheiten verliehene Begabung. Es iſt auch nicht eine unmittelbare und notwendige Wirkung der Taufe: 2 4 tritt es ohne Zuſammenhang mit ihr auf; 10 44 ff. geht es ihr voraus und gilt dem Petr. als Erkenntnisgrund für die Zuläſſigkeit derſelben; 19 6 erſcheint es allerdings in zeitlich naher Verbindung mit ihr, aber doch nicht als ihre Wirkung, ſondern als die der Handauflegung. — Daß es ſchon der Zweck der Entſendung der beiden Urapp. geweſen ſei, den Samaritern die ihnen noch fehlende Geiſtesgabe mitzuteilen (Mey., Baumg.), iſt in V. 14 nicht geſagt. Der Vf. der AG. kann den Zweck der Reiſe der App. zunächſt darin liegend gedacht haben, im allgemeinen die Beſchaffenheit der neuen, aus nichtjüdiſchen Elementen beſtehenden Gemeinde zu prüfen. Als ſich dann das Fehlen der Gloſſolalie herausſtellt, beten die App. um die Verleihung dieſer Gabe. Nach kathol. Überlieferung handelt es ſich bei der Geiſtesverleihung durch die Handauflegung der App. um das Sakrament der Firmung, welches Philippus als Nichtapoſtel nicht ſpenden konnte (Felt.). **V. 16.** Zu *οὐδέπω γὰρ ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν*: „denn noch nicht auf einen einzigen von ihnen" vgl. Lk 23 53. **V. 17.** Die Handauflegung iſt Ritus des Segnens und Weihens (ſ. zu 6 6). Sie iſt hier als vermöge des Gebetes V. 15 wirkſam gedacht, aber doch nicht als ein eigentlich überflüſſiger ſymboliſcher Ritus neben dem Gebete, ſondern als das Mittel, durch welches Gott auf das Gebet hin die Gabe der ekſtatiſchen Rede von den App. auf die Samariter übergehen ließ. Vgl. 19 6. Das Imperf. iſt ſchildernd.

**V. 18.** Simon ſieht die Geiſtesverleihung an den ekſtatiſchen Äußerungen. Darüber, ob auch er ſelbſt den Geiſt empfangen habe, ſagt unſer Vf. nichts. **V. 19.** Simon will ſich durch Geld das Vermögen der App., Anderen die

Geistesgabe zu verleihen, erkaufen. Dies ist insofern eine frevelhafte Herabwürdigung des Heiligen, als jenes Vermögen der App. ein Geschenk Gottes (V. 20: *δωρεὰν τ. θ.*) an die nächsten und würdigsten Jünger des Messias ist, nicht aber eine magische Kraft und Kunst gleich profanen Zauberkünsten, die man mit dem profanen Mittel des Geldes erwerben kann. Nach diesem Frevel des Simon ist „Simonie" Titel für den Erwerb geistlicher Gaben und Ämter durch Geld geworden.

**V. 20.** Petrus sprach: „dein Geld sei mit dir im Verderben", d. h. sei mit dir verflucht. *εἶναι εἰς*, wie V. 23, prägnant gesagt im Gedanken an die Bewegung, durch die der Zustand eintritt. S. zu 2 5. *ἀπώλεια* Gegensatz zur messianischen *σωτηρία*. **V. 21.** „Nicht gehört dir Anteil oder Los (Pleonasmus; vgl. Dtn 12 12. Jes 57 8) an diesem Gesagten", d. i. an dem in Rede stehenden (V. 19) Vermögen der Geistesvermittlung. *λόγος* bed. auch bei den griech. Klassikern oft die besprochene Sache, z. B. Plutarch Vit. Themist. c. 11: *ἀνῆγεν αὐτὸν ἐπὶ τ. λόγον* „er suchte ihn für das, was er sagte, zu gewinnen". Viele Ausleger, z. B. Grot., Olsh., Nösg., Zöckl., Blaß, erklären *λόγος* vom Evangelium, wie V. 14 u. 25. Aber der Zusammenhang an u. St., wo vom Evangelium nicht die Rede ist, führt nicht auf diese Bedeutung. „Denn dein Herz ist nicht gerade (d. i. rechtschaffen, lauter) vor Gott." Vgl. das häufige *εὐθὺς τῇ καρδίᾳ* Ps 7 11. 11 2 u. ö. Gegensatz ist *σκόλιος* 2 40. Der Zusatz *ἔναντι τ. θ.* (vgl. Lk 1 6) hebt die Geltung der Beschaffenheit vor Gott im Gegensatze zum äußeren Schein und Menschenurteil hervor. **V. 22.** „Wende darum deinen Sinn ab von dieser deiner Bosheit und bitte den Herrn, ob dir etwa vergeben werden möchte das Vorhaben deines Herzens." Das sonst absolut stehende *μετανοεῖν* ist hier prägnant mit *ἀπό* verbunden, wie Apk 2 21f. u. ö. mit *ἐκ*. Vgl. *μετάνοια ἀπό* Hbr 6 1. Zu *εἰ ἄρα* vgl. Mk. 11 13. Petr. stellt wegen des hohen Grades der Versündigung die Vergebung auf die Buße als zweifelhaft hin (Meyer.). Zu *ἐπίνοια* vgl. Jer 20 10. Sap 6 17. „Denn ich sehe dich hineingeraten (zu *εἶναι εἰς* vgl. V. 20) in Galle der Bitterkeit und Bande der Ungerechtigkeit." Das erstere Begriffspaar nach Dtn 29 18 (*ἐν χολῇ κ. πικρίᾳ*), vgl. Hbr 12 15, das zweite nach Jes 58 6. Man kann mit Meyer beide Genitive gleichmäßig als Gen. appos. fassen, so daß die bildlichen Ausdrücke Galle und Bande durch sie als in Bitterkeit (d. h. nicht feindseliger Verbitterung, sondern verdorbener, abstoßender Beschaffenheit) und Ungerechtigkeit bestehend bezeichnet werden. Man kann aber auch *πικρίας* als Gen. qualitatis fassen, so daß *χολὴ πικρίας* dem Sinne nach = *χολὴ πικρά* ist (so die Meisten; auch B. Weiß, Blaß), und wird dann *ἀδικίας* als Gen. possess. oder autoris nehmen: Bande, welche die Ungerechtigkeit schlingt. **V. 22**[1]. Bezugnehmend auf das *δεήθητι* V. 22 sagt Simon: „bittet ihr für mich", weil euer Gebet wirksamer

1. Bei D lautet V. 24: *ἀποκρ. δὲ ὁ Σ. εἶπ. πρὸς αὐτούς· παρακαλῶ, δεήθητε ὑμεῖς περὶ ἐμοῦ πρὸς τ. θεόν, ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ μοι τούτων τῶν κακῶν ὧν εἰρήκατέ μοι. ὃς πολλὰ κλαίων οὐ διελίμπανεν.* So Blaß im *β*-Texte, der aber im Schlußsatze *καὶ* statt *ὃς* konjekturiert. Dieser Schlußsatz, daß Simon nicht aufgehört habe zu weinen (vgl. Lk 7 45: *οὐ διέλειπεν καταφιλοῦσα*), hebt die Reue des Simon stark hervor.

ſein wird. Daß die Reue des Sim. keine aufrichtige geweſen ſei, wird im Texte nicht angedeutet, ebenſo wie über ſein weiteres Verhalten und Schickſal nichts geſagt wird.

**V. 25.** *οἱ μὲν οὖν* ſind die beiden App., im Unterſchied von Phil. V. 26. Als Obj. der Verkündigung iſt hier ſtatt des einfachen *λόγος* (V. 4) der *λόγος τ. κυρίου* bezeichnet, d. i. das Wort Chriſti, ſachlich identiſch mit dem Worte Gottes 4 29. 31 u. ö.: das Evangelium, deſſen Veranſtalter Gott durch den Meſſias iſt. „Vielen Dörfern (ſ. zu V. 1) der Samariter brachten ſie die Heilsbotſchaft." *εὐαγγελίζεσθαι* hier mit dem Akk. der Perſon (oder Ortſchaft) verbunden, der das Evang. gebracht wird, wie V. 40. 14 21. 16 10. Lk 3 18. Gal 1 9. Der ſpäteren Gräcität zugehörig.

**V. 26–40. Philippus und der Aethiop[1].** **V. 26.** Durch das *δέ* am Anfang wird der auf Phil. bezügliche Vorgang unterſchieden von der vorangehenden Bemerkung V. 25 über die beiden Urapp. Unſer Vf. ſcheint den Phil. bei dieſer Engelbotſchaft noch in Sam. zu denken. Daß er (bezw. der urſprüngliche Erzähler) ihn in Jer. gedacht habe (Zell. S. 175, B. Wß, Sp. S. 147), läßt ſich aus dem *ἀπὸ Ἱερ.* bei der folgenden Wegbezeichnung nicht ſicher folgern, da die Angabe dieſes Ausgangspunktes der Straße gerade dann überflüſſig war, wenn Phil. ſelbſt in Jer. war. Phil. ſoll ausziehen „gegen Mittag auf die Straße, die von Jeruſalem nach Gaza hinunterführt". Das *κατὰ μεσημβρίαν* wird gewöhnlich von der örtlichen Richtung verſtanden: „gen Süden". Aber Neſtle StKr 1892 S. 335f. fordert mit Recht die zeitliche Faſſung, da *μεσημβρία* in den LXX immer (Gen 18 1 u. ö.) die Tageszeit bedeutet. Die Angabe der örtlichen Richtung wäre auch neben der beſtimmten Bezeichnung der Straße bedeutungslos, während die Zeitangabe ein wichtiges Moment iſt, um das Zuſammentreffen mit dem Reiſenden herbeizuführen. Zu dem *κατὰ* vgl. 16 25. Gaza iſt die alte philiſtäiſche Stadt (vgl. Joſ. 13 3. 15 47. Jud 1 18. 16 1ff. I Sam 6 17. I Reg 4 24. II Reg 18 8. I Mak 11 61f.), im Südweſten Paläſtinas ganz nahe der Mittelmeerküſte gelegen, ein bedeutender Punkt für den Karawanenhandel, in der alten Zeit häufig in Kriegen erobert und zerſtört, das jetzige Gazze. Vgl. Stark, Gaza u. d. philiſt. Küſte, 1852; M. Meyer, History of the City of Gaza, 1907; Schür. II[3] S. 84ff.; Buhl S. 190f. Unter „der Straße von Jer. nach G." muß die gewöhnliche, direkte Straße zwiſchen beiden Städten verſtanden ſein, die von Jer. ſüdweſtwärts über Beth Nettif führt (Buhl S. 128), nicht die über Hebron führende. Der Zuſatz: „dieſe iſt öde" bezieht ſich nicht auf die Stadt G., um das nach der Zerſtörung durch Alexander Jannäus im J. 96 v. Chr. in Trümmern liegende Alt-Gaza im Unterſchiede von dem etwas weiter ſüdlich erbauten Neu-Gaza zu kennzeichnen (Erasm., Calv., Grot., Stark a. a. O. S. 510ff.). Denn dieſe Näherbeſtimmung des Zieles der Straße wäre für die Bezeichnung des Weges ſelbſt, auf den allein es in der Geſchichte ankommt, indifferent. Auch iſt nicht mit Hug, Schneckenb. S. 230, Lekebuſch S. 419f. anzunehmen, der Vf. der AG. habe in dieſem Zuſatze zu den Worten des Engels auf die zu ſeiner Zeit vorgefallene Verwüſtung Gazas während des

1. Über die Herkunft dieſes Stückes ſ. d. Anm. zu V. 4ff.

jüd. Krieges im J. 66 (Joſ. Bell. 2, 18, 1) hingewieſen. Vielmehr bezieht ſich der Zuſatz auf die Straße, nicht um im Unterſchiede von anderen möglichen Wegen eine beſondere, verödete Straße zu bezeichnen (Mey.), ſondern um die gewöhnliche Straße nach Gaza zu charakteriſieren. Ob dieſe als eine im allgemeinen einſame, durch wüſte Gegenden führende (vgl. II Sam 2 24), oder als eine zu der angewieſenen Mittagszeit leere (vgl. Neſtle a. a. O.) bezeichnet werden ſoll, läßt ſich kaum ſicher entſcheiden. Jedenfalls iſt dieſe Charakteriſtik der Straße inſofern vorbereitend auf die weitere Geſchichte, als ſie die Ungeſtörtheit des Leſens des Äthiopen und ſeiner Unterhaltung mit Phil. erklärt[1].

**V. 27.** Die äthiopiſche Legende nennt den „äthiopiſchen Mann" Judich (vgl. Ludolf, hist. aethiop. 1681, p. 89 s.). Er war „Eunuch". Eunuchen ſpielten an den orientaliſchen Höfen eine große Rolle nicht nur als Haremswächter, ſondern überhaupt als vertraute Beamte der Könige. Vgl. Win. RW. Art. „Verſchnittene". „Machthaber der Kandace, Königin der Äthiopier". Über Äthiopien herrſchten noch zur Zeit des Euſeb. (h. e. 2, 1, 13) Königinnen, welche alle den Namen *Κανδάκη* (analog dem ägyptiſchen Königstitel Pharao) führten. S. Strabo 17, 1, 54, p. 820; Dio Caſſ. 54, 5; Plin. n. h. 6, 35, 7. Vgl. Laurent, neut. Stud. S. 140 ff.; Wiedemann, l'Éthopie au temps de Tibère, 1884; Mommſen, Röm. Geſch. V S. 593. Er „war über ihren ganzen Schatz (geſetzt)". *γάζα* ein aus dem Perſiſchen übernommenes W. *ἐπὶ* wie 6 3. Er „war nach Jer. gekommen um anzubeten"[2], nicht als ein zum Judentum übergetretener Proſelyt (Verſchnittene durften nach Dtn 23 1 nicht zur Gemeinde Israels gehören; aber vgl. die Verheißung Jeſ 56 3–5), ſondern als einer der ſog. *φοβούμενοι* od. *σεβόμενοι τὸν θεόν* (ſ. z. 10 2) d. i. der Heiden, die ſich in freierer Weiſe den relig. Anſchauungen und dem Kultus der Juden anſchloſſen. **V. 28.** Er „las den Propheten Jeſaja", gewiß in der in Ägypten verbreiteten Überſetzung der LXX. Nach V. 30 las er laut, oder ließ er ſich vorleſen (Olsh., Nösg.).

**V. 29.** Der Geiſt Gottes wirkt auf Phil. in der Form eines inneren Impulſes: „Tritt hinzu und mache dich heran an dieſen Wagen". **V. 30.** *ἆράγε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις*; „verſtehſt du, was du lieſeſt?" Paronomaſie wie II Kor 3 2. Vgl. Win. § 68, 2. Blaß, Gr. § 82, 4. *ἆράγε* Verſtärkung der Fragepartikel *ἄρα* (Lk 18 8). Vgl. Blaß, Gr. § 77, 2 u. 4. **V. 31.** *πῶς γὰρ ἂν δυναίμην*; „wie könnte ich es denn? Das *γὰρ* (vgl. Lk 23 22) ſtellt die Frage als Begründung einer unausgeſprochenen Verneinung hin. Vgl. Blaß, Gr. § 78, 6. **V. 32.** „Der Inhalt aber des Schriftwortes, das er las, war dieſer". *περιοχή* bed. nicht den Abſchnitt, ſondern den Inhalt (vgl. *περιέχει* I Pt 2 6) und der Sing. *γραφή* nicht die h. Schrift

1. Die drei W. ſind ſchon von vielen älteren Erklärern für einen gloſſierenden Zuſatz gehalten. So auch neuerdings von Hilgf. ZwTh 1895 S. 421; Acta p. 270 und Schmiedel SchwThZ 1898 S. 50 f.

2. Ob das *ὅς* vor *ἐληλύθει* nach ℵ*AC*D* vulg. sah. wegzulaſſen (T., Blaß), oder nach BEHLP Min. aufzunehmen iſt (B. Wß; W.-H. in Klammern), läßt ſich kaum entſcheiden. Es wurde leicht weggelaſſen, um die Struktur zu erleichtern.

im ganzen, sondern das Schriftwort, die Schriftstelle (vgl. V. 35. 1 16). Die zitierte St. ist Jes 53 7f. nach den vom Grundtexte erheblich abweichenden LXX. **V. 33.** „In seiner Erniedrigung ward sein Gericht aufgehoben", d. h. bei seiner Erniedrigung zum Tode (vgl. Phl 2 8) wurde er dem Todesgerichte (vgl. *κριθῶσιν* 1 Pt 4 6) entzogen; im Tode gelangte er zur Todesüberwindung (Phl 2 9). „Wer wird sein Geschlecht beschreiben?" d. h. wer kann die Größe seiner Nachkommenschaft, die Zahl der sich ihm anschließenden Genossen, gebührend bezeichnen? Also nach dem Hinweise auf die Auferweckung des Knechtes Jahves aus dem Tode ein Hinweis auf die Ausbreitung seines Reiches (vgl. Phl 2 10f.). de W. u. And. deuten die *γενεά* auf die zeitgenössische Generation, deren in der Tötung des Unschuldigen sich erweisende Verderbtheit unbeschreiblich sei. Aber diese besondere Beziehung, hinsichtlich deren das Beschreiben nicht möglich ist, müßte bestimmt ausgedrückt sein. Auch ist im Zusammenhange eine die Erhöhung des Knechtes Jahves ausführende Aussage passender, als eine Hervorhebung der Schlechtigkeit seiner Feinde. Dem Sinne nach sehr passend wäre die Übersetzung Luth.s: „wer wird seines Lebens Länge ausreden?" als Hinweis auf die Ewigkeit seines Auferstehungslebens. Aber *γενεά* bed. nicht „Lebensdauer". Ebensowenig bed. es die „Zeugung", von deren unaussprechlicher ewiger Art die Kirchenväter die Aussage verstanden. Vgl. Suicer., Thes. I p. 744. „Denn weggenommen wird von der Erde sein Leben". Die Erhebung seines Lebens von der Erde zum Himmel wird als Grund der Ausbreitung seines Reiches hingestellt.

**V. 34.** Auf Anlaß dieses Prophetenwortes (*ἀποκριθείς*, vgl. 3 12. 5 8) stellte der Eunuch nunmehr seine Frage. **V. 35.** Mit feierlicher Umständlichkeit heißt es, daß Phil. „seinen Mund öffnete"; vgl. 10 34. Mt 5 2. **V. 36.** „Als sie die Straße entlang zogen, kamen sie an ein gewisses Wasser". Nach Euseb. war es Wasser von den Dirwe-Quellen bei Bet-sur nördlich von Hebron (Buhl S. 92). Dieses Wasser aber kann nicht gemeint sein, wenn die Straße nach Gaza, auf der der Vorgang stattfand, die direkte, nicht die indirekte über Hebron war (s. z. V. 26). Nach Robinson, Palästina II S. 749, wäre das Wasser Wadi el-hasi nordöstlich von Gaza gemeint. Die Frage: „was hindert, daß ich getauft werde?" setzt voraus, daß Phil. bei seiner Verkündigung von Jesus als dem Messias auch von der Taufe als dem Mittel, Anteil zu erlangen am messian. Heile, geredet hatte (vgl. 2 38f.). Zum Ausdruck vgl. 10 47. **V. 37**[1]. **V. 39.** Der „Herrngeist" d. i. Gottesgeist gibt hier nicht dem Phil. Impuls zu eigenem Tun, sondern „entrückte" ihn wunderbar,

1. Der V. 37 der Rec.: *εἶπε δὲ ὁ Φίλιππος· εἰ πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἔξεστιν* [E: *σωθήσει*]. *ἀποκριθεὶς δὲ εἶπε· πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν* wird mit manchen Abweichungen im einzelnen bezeugt durch E (D hat eine Lücke von 8 29b – 10 44), mehr. Min., syr.$^{p}$, gig., vulg., Iren. adv. haer. 3, 12, Cypr. ad Quir. 3, 43; er fehlt dagegen bei ℵABCHLP viel. Min. u. Verss. So streichen ihn T., W.-H., B. Wß, während Blaß ihn in den *β*-Text aufnimmt (vgl. Belser, S. 50f.). Ein Grund zu absichtlicher Fortlassung bei den Abschreibern ist nicht einzusehen. Dagegen ist leicht begreiflich, daß man ein solches Taufbekenntnis als Bedingung des Taufempfanges einfügen zu müssen meinte, weil sonst im Texte das Gläubiggewordensein des Eunuchen nirgends ausdrücklich bemerkt ist.

wie I Reg 18 12. II Reg 2 16. Ez 3 14. 8 3; vgl. auch Drac. bab. 36. Nösg., Blaß u. And. verstehen *πνεῦμα κυρίου* von einem Winde Gottes. „Und garnicht mehr sah ihn der Eunuch". Er sah ihn weder damals weiter, weil Phil. so wunderbar verschwand, noch sah er ihn später wieder, weil er ihm eben nicht suchend nachzog, sondern, wie der folgende Begründungssatz sagt, weiterreisend „seine Straße freudig (über das gewonnene Heil, vgl. 16 34) zog". Die plötzliche und definitive Trennung des Phil. von dem Äthiopen gleich nach der Taufe wird deshalb so nachdrücklich bemerkt, weil dadurch dieser erste Fall einer Heidenbekehrung bedeutsam unterschieden ist von dem zweiten, in K. 10 berichteten, bei dem Petr. in Haus- und Speisegemeinschaft mit Unbeschnittenen trat. Der schwierige Punkt bei der Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde, zu welcher gesetzesstrenge Judenchristen gehörten, war der Speiseverkehr. Dieser kam bei dem Falle des Äthiopen nicht in betracht.

**V. 40.** „Phil. wurde in Asdod gefunden". Der Begr. *εὑρέθη* hebt das Überraschende des Dortseins des Phil., entsprechend seinem wunderbaren Versetztsein, hervor. *εἰς Ἄζωτον* ist prägnant gesagt wie 2 5. Asdod, das jetzige Esdud, eine alte philistäische Stadt, westlich von Jer., nahe der Meeresküste. Vgl. Jos 13 3. 15 47. I Sam 5 1 ff. II Chr 26 6. Jes 20 1. I Mak 5 68 und Schür. II 3 S. 96 f.; Buhl S. 188 f. *διερχόμενος*: „durchs Land ziehend", wie V. 4, mit der indirekten Näherbestimmung durch die Schlußworte: „bis er nach Caesarea kam". Über *εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις* s. z. V. 25. Caesarea, die von Herodes dem Großen an Stelle des Stratons-Turmes erbaute prächtige Stadt an der samaritan. Küste des Mittelmeeres, mit dem Hafen Sebastos, das jetzige El-Kaisarije, war Residenz der röm. Prokuratoren. Vgl. Schür. II 3 S. 104 ff.; O. Hltzm. 2 S. 48. Buhl S. 212. Phil. ist also von Asdod aus im Küstengebiete nordwärts gezogen. So werden unter den Städten, denen er das Evangelium brachte, hauptsächlich Jamnia, Lydda, Joppe und Apollonia gemeint sein. Die Notiz, daß er bis Caes. gekommen sei, bereitet vor auf die Angabe 21 8, nach welcher er später in Caes. seinen Wohnsitz hatte.

## Kap. 9.

**V. 1—19a.** Bekehrung des Saulus. Vgl. 22 4—16. 26 9—18. **V. 1.** „Saul., noch (Bezugnahme auf 8 3) schnaubend von Drohung und Mord gegen die Jünger". *ἐμπνέειν* bildliche Bezeichnung des heftigen Zornesaffektes. Der Gen. dabei wie bei Verbis des Riechens (*ὄζειν τινός*) zur Bezeichnung dessen, wovon das *ἐμπνέειν* ausgeht. Vgl. Jos 10 40. Win. § 30, 9c; Blaß, Gr. § 36, 5. **V. 2.** Von dem Hohenpriester (Kaiaphas) „erbat er sich Briefe nach Damaskus an die Synagogen". Über Dam., die große, reiche Stadt Syriens am Fuße des Antilibanon vgl. Nöldeke, Art. „Dam." in BL, Schür. II 3 S. 117 ff. Eine zahlreiche Judengemeinde war dort ansässig (vgl. die Zahlen Jos. Bell. 2, 20, 2; 7, 8, 7). Das Synedrium in Jer. übte eine von den röm. Behörden anerkannte (vgl. I Mak 15 21. Jos.

Ant. 14, 10, 2) Strafgewalt auch über die Judenschaft außerhalb Judäas aus. Aber natürlich hing die Möglichkeit der Exekution hier von dem guten Willen der jüd. Synagogen-Vorstände ab. Vgl. Schür. II³ S. 206f.; O. Hltzm.² S. 230f. „Damit er, falls er welche fände, die der Richtung wären, sie gebunden nach Jer. brächte". ὁδός in übertragenem Sinne von der Richtung d. i. Anschauungs- und Lebensweise, und zwar dem Zusammenhange gemäß speziell von der christlichen (vgl. 18₂₅f.: τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου und τοῦ θεοῦ), wie 19₉. ₂₃. 22₄. 24₁₄. ₂₂[1]. Daß sich Christen in Dam. aufhalten — nach der Anschauung des Vf.s der AG.: Versprengte von der stephanischen Verfolgung (vgl. 11₁₉) —, setzt Saulus als gewiß voraus; aber zweifelhaft (ἐάν) ist, ob er welche davon auffindet. Die nach Jer. gebrachten sollten dort vor dem Synedrium abgeurteilt und bestraft werden. Vgl. 22₅.

**V. 3.** „Plötzlich umleuchtete ihn vom Himmel her Licht". ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist mit περιήστραψεν zu verbinden; vgl. 22₆. 26₁₃. Das Licht ist die δόξα des himmlischen Christus (vgl. II Kor 3₁₈. Phl 3₂₁). Aus dem Ausdruck ist nicht mit Overb. zu schließen, daß nach Auffassung des Vf.s Saul. nicht den verklärten Herrn selbst, sondern eben nur einen Lichtglanz gesehen habe. Der in himmlischem Glanze erscheinende Jesus selbst (V. 17. 27) wird hier nur deshalb zuerst mit dem allgemeinen Begriff des Lichtes bezeichnet, weil er von Saul. nicht gleich als Jesus erkannt wird, sondern sich ihm erst auf seine Frage als solchen zu erkennen gibt. Die Art dieser Erscheinung in himmlischem Lichtglanze ist eine andere als diejenige, in welcher nach unserem Vf. der Auferstandene früher, vor seiner Himmelfahrt, den Jüngern erschien, wo er noch eine gewisse irdische Leiblichkeit an sich trug (1₄. 10₄₁. Lk 24₃₉ff.). P. macht solchen Unterschied nicht. Er bezeichnet I Kor 15₅ff. die früheren Erscheinungen mit demselben ὤφθη wie die selbsterlebte. **V. 4.** Angeredet wird er mit seinem jüdischen (aramäischen) Namen Σαοὺλ = שָׁאוּל, d. i. der Ersehnte. Vgl. z. 13₉. Auch die übrigen W. hörte er nach 26₁₄ τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ d. i. in aram. Sprache. „Was verfolgst du mich"? In seinen Jüngern wird Jesus selbst verfolgt; vgl. Lk 10₁₆[2]. **V. 5.** ἐγώ u. σὺ stehen nachdrücklich gegenüber. **V. 6.** Das ἀλλὰ vor dem Imper. macht lebhaft den Übergang von der Bezeichnung eines Tatbestandes zu einer daran geknüpften Forderung. Vgl. 10₂₀. Mt 9₁₈. Mk 16₇.

**V. 7.** Die „Mitreisenden" sind nicht als Gefährten des Saul. zu seinem speziellen Zwecke, sondern als Mitglieder einer Karawane (συνοδία Lk 2₄₄),

---

1. Die eigentümliche Anwendung dieses Begriffs an u. St., wo im Kontexte direkt keine nähere Bestimmung „des Weges" gegeben ist, erscheint Hilgf. ZwTh 1895 S. 428ff. als entscheidendes Anzeichen dafür, daß mit 9₁f. die Wiedergabe eines neuen, dritten Quellenberichtes C einsetze, der für die 3 parallelen Berichte der AG über die Bekehrung des Saul. (auch schon für 7₅₈. 8₁.₃) die Grundlage gebildet habe.

2. Die W.: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν haben E syr. hinter διώκεις V. 4, während flor., gig., par., vulg. sie hinter διώκεις V. 5 haben (so Rec.). Zusatz nach 26₁₄. Ebenso hat die Rec. mit syr.$^{p}$., aeth., flor., par., vulg. am Anfang von V. 6 statt des durch alle griech. Codd. bezeugten ἀλλὰ die W.: τρέμων τε καὶ θαμβῶν εἶπε· κύριε, τί με θέλεις ποιῆσαι; καὶ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν· ἀνάστ. κτέ. Zusatz nach 22₁₀. Blaß hat nicht jenen ersteren, wohl aber diesen zweiten Zusatz in den β-Text aufgenommen.

der sich Saul. für die Wüstenreise nach Dam. angeschlossen hatte, zu betrachten (B. Wß). Sie „standen sprachlos", nämlich vor Schrecken über das wunderbare Ereignis. In 26 14 wird der schreckende Eindruck durch die Angabe veranschaulicht, sie seien alle mit Saul. zu Boden gestürzt. Gleicher Art ist die Differenz zwischen der Angabe an u. St.: „sie hörten zwar die Stimme, sahen aber Niemanden" und 22 9: „meine Begleiter schauten zwar das Licht, hörten aber nicht die Stimme des zu mir Redenden". Der Grundgedanke ist derselbe: einerseits sei die Tatsache, daß überhaupt eine himmlische Offenbarung stattgefunden habe, auch den Reisegenossen bewußt geworden (was als Beweis für die Realität und Objektivität der Offenbarung hervorgehoben wird); andrerseits sei die Offenbarung speziell an Saul. gerichtet gewesen und nur von diesem in ihrer eigentlichen Bedeutung verstanden worden. Dieser Grundgedanke ist nur etwas verschieden ausgedrückt. An u. St. ist das Erscheinen Jesu, in 22 9 dagegen sind seine Worte als das wichtigere, die eigentliche Offenbarung für Saul. enthaltende Moment betrachtet. **V. 8**[1]. Entsprechend dem Befehl V. 6 „erhob sich Saul. von der Erde". Als sich seine vom Lichtglanz geblendeten und deshalb geschlossenen Augen öffneten, zeigte sich seine Erblindung infolge des angeschauten Glanzes. Vgl. 22 11. Über das Augment in der Form *ἀνεῳγμένων* (so bei BHLP; W.-H., B. Wß, Blaß), statt deren CE *ἠνεῳγμ.* (Lachm.) u. ℵ*A *ἠνοιγμ.* (T.) bieten, s. Win.-Schmieb. § 12, 7; Blaß, Gr. § 15, 7; Raderm. S. 69 f. **V. 9.** In der Speiseenthaltung, die nicht als absolute gedacht zu sein braucht (vgl. Mt 11 18), äußerte sich seine Buße und Trauer.

**V. 10.** Ob das *ὅραμα*, die „Vision", des Ananias in einem nächtlichen Traumgesicht (vgl. 12 9. 16 9 f. 18 9) oder in ekstatischer Schauung zur Tageszeit (vgl. 10 3. 17. 19. 11 5) bestand, bleibt dahingestellt. **V. 11.** „Die sogen. gerade Straße" ist wahrscheinlich die große Straße, die vom östlichen bis zum westlichen Tore die Stadt durchzieht. In ihr wird noch heute nahe dem Westtore ein Haus gezeigt, das das Quartier des Saul. gewesen sein soll. Vgl. Lewin, St. Paul I p. 53. 69 f. (Felt.). Zur Unterscheidung von anderen Trägern desselben Namens wird Saul. näher bestimmt als *Ταρσεύς*. Über seine Herkunft aus Tarsus s. z. 21 39. Das Beten des Saul. wird nicht hingestellt als die Situation, in der die Vision V. 12 stattfand (Overb.), sondern, wie die Verschiedenheit des Tempus von dem folgenden *εἶδεν* zeigt, als sein Verhalten infolge dieser Vision. **V. 12.** Auffallend ist, daß hier nicht die Rede ist von der Hauptvision des Saul., in der er auf den Empfang weiterer Befehle in Dam. vorbereitet ist (V. 6) und auf die nachher V. 17 auch Ananias bezug nimmt, sondern von einer zweiten Vision, in der Saul.

---

1. Blaß rekonstruiert den Schluß von V. 7 und die erste Hälfte von V. 8 nach flor. (und teilweise gig., par., wernig.) folgendermaßen: *μηδένα δὲ θεωροῦντες, μεθ' οὗ ἐλάλει· ἔφη δὲ πρὸς αὐτούς· ἐγείρατέ με ἀπὸ τῆς γῆς. καὶ ἐγειράντων δὲ αὐτόν, οὐδὲν ἔβλεπεν ἀνεῳγμένων τῶν ὀφθαλμῶν, χειραγωγοῦντές τε κτέ.* Die Zutaten sind der Überlegung entsprungen, daß das absolute *μηδένα* V. 7 einer Einschränkung bedürfe und daß die Erblindung des Saul. sich nicht erst nach seinem Aufstehen herausgestellt, sondern ihn schon für dieses Aufstehen der Hülfe bedürftig gemacht haben werde.

den Ananias ſpeziell als Vermittler der körperlichen Heilung geſchaut hat. Vgl. den Schluß des Exkurſes hinter V. 19a[1]. **V. 13.** Der bei Paul. ſehr häufige Titel *οἱ ἅγιοι* für die Chriſten erſcheint in der AG nur hier und V. 32. 41. 26 10. *ἅγιοι* heißen die Chriſten, ſofern ſie Gott geweiht und zugehörig ſind. Ihre Zugehörigkeit zu Chriſtus, an u. St. durch *σου* bezeichnet, begründet dieſe Gottzugehörigkeit. Vgl. I Kor 1 2, wo mit dieſem Begriffe ebenſo wie an u. St. V. 14 der Begriff *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τ. κυρ.* abwechſelt.

**V. 15.** „Dieſer iſt mir ein auserleſenes Gefäß (d. i. Organ; *ἐκλογῆς* Gen. qualitatis), um hinzutragen (ein durch das Bild vom Gefäße bedingter Ausdruck) meinen Namen vor Heiden und Könige und Söhne Israels". Bezeichnung der univerſaliſtiſchen Miſſionsaufgabe. Vgl. 22 15: *πρὸς πάντας ἀνθρ.*, u. 26 17: *ἐκ τ. λαοῦ κ. ἐκ τ. ἐθνῶν, εἰς οὓς κτέ.* An u. St. ſind die *ἔθνη* als wichtigſtes Miſſionsobjekt des Saul. vorangeſtellt. Die *βασιλεῖς* ſind wahrſcheinlich in Reminiszenz an LXX Jer 1 10 (wo A *βασιλεῖς* hat) hinzugefügt, und zwar im Vorblick beſonders auf die Predigt vor dem König Agrippa[2]. **V. 16.** „Denn ich ſelbſt werde ihm zeigen, was er um meines Namens willen leiden muß". Nach Zöckl., B. Wß Begründung für *πορεύου*, aber noch bedeutungsvoller Begründung dafür, daß Saul. ein auserleſenes Miſſionsorgan werden wird: Chriſtus ſelbſt (*ἐγὼ*) wird ihm Anweiſung geben zu ſeinem opfervollen Berufswege. *ὑποδείξω* iſt nicht auf das Zeigen durch die Leidenserfahrungen ſelbſt zu deuten (Beng., Mey., Hltzm.). Denn weshalb wäre das Moment beſonders betont, daß Chriſtus ſelbſt dieſe Leidenserfahrungen herbeiführen wird? Das betonte *ἐγὼ* hat nur dann ſeinen vollen Sinn, wenn es ſich um ein Anweiſen durch beſondere Offenbarung, im Unterſchiede von einem Lehren durch Menſchen oder auf natürlichem Wege, handelt (de W., Overb.). Auffallend iſt, daß von Weiſungen an Saul. über ſeine Leiden ſtatt von ſolchen über ſein Wirken für den Namen des Herrn die Rede iſt. Da wir die W. 26 16: *προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες ὧν τε ὀφθήσομαί σοι* als die Quelle zu betrachten haben, aus der u. St. abgeleitet iſt (ſ. den Exkurs hinter V. 19a), ſo iſt es wahrſcheinlich, daß der Ausdruck *μάρτυρα* dort den Vf. der AG veranlaßt hat, den Gegenſtand der zukünftigen Kundgebungen des Herrn (*ὧν ὀφθήσομαί σοι*) ſpeziell auf Leiden für den Herrn zu beziehen. Vgl. für die Bedeutung von *μάρτυς* 22 20 (Apk 2 13. 17 6).

**V. 17**[3]. Vorausgeſetzt iſt hier, daß dem Ananias bei der Viſion noch

1. Blaß läßt nach flor. den ganzen V. 12 im *β*-Texte weg. Vgl. Corßen, d. cyprian. Text d. Acta App., S. 21 f. Aber wie jener Texteszeuge allein nicht entſcheidend ſein kann, ſo bietet auch weder der oben von mir bemerkte auffallende Umſtand, noch die „Ungeheuerlichkeit" der Erzählung, daß Anan. in einer Viſion Kunde von der auf ihn ſelbſt bezüglichen Viſion des Saul. bekommen haben ſoll (Hilgf. ZwTh 1895 S. 437 f.; Acta p. 239), genügenden Grund zu dem Urteil, daß der Vf. der AG. dieſen V. nicht geſchrieben haben kann.

2. Hilgf. Acta p. 272 hält die W. *καὶ βασιλέων* für einen ſpäteren Zuſatz.

3. Nach flor. rekonſtruiert Blaß den *β*-Text von V. 17a folgendermaßen: *τότε ἐγερθεὶς* (gemäß der Vorſtellung, daß die Viſion im Schlafe ſtattgefunden hatte; vgl. Corßen GGA 1896 S. 437) *Ἀν. ἀπῆλθεν κ. εἰσῆλθ. εἰς τ. οἰκ. κ. ἐπέθηκεν αὐτῷ τὴν χεῖρα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, λέγων· Σαοὺλ κτέ.*

Weiteres mitgeteilt war, als was summarisch in V. 10–16 angegeben ist, nämlich auch etwas über die Hauptvision des Saul. (s. zu V. 12). Die Erfüllung des Saul. mit dem h. Geiste, auf die Ananias als letztes Ziel seines Gesandtseins weist, ist durch die Taufe (V. 18) vermittelt gedacht (vgl. 2 38). **V. 18.** „Es fielen von seinen Augen gleichsam Schuppen." Vgl. Tob 11 12. Ob an das Abfallen einer schuppenähnlichen Substanz gedacht ist (Mey.) oder ob das Weichen der Blindheit nur dem Abfallen einer bedeckenden Schicht verglichen werden soll, ist kaum zu entscheiden. Über den medizinischen Gebrauch der Begriffe *ἀποπίπτειν* und *λεπίδες* vgl. Hobart, The medical language of St. Luke, 1882, p. 39; Harnack I S. 133f. **V. 19.** „Er erstarkte" (körperlich). Intransitiver Gebrauch von *ἐνισχύειν* wie I Mak 7 25. III Mak 2 32. Vielleicht ist mit BC* zu l. *ἐνισχύθη* (W.-H.), gemäß transitivem Gebrauche wie Lk 22 43. II Sam 22 40. JSir 50 4.

I. Wie verhält es sich mit der Herkunft und dem geschichtlichen Werte dieses Berichtes 9 1–19a? Um hierüber ein Urteil zu gewinnen, muß man das Verhältnis dieses Berichtes zu den beiden parallelen Berichten 22 4–16 u. 26 9–18 und das Verhältnis dieser Berichte der AG. zu den eigenen Aussagen des Paul. in seinen Briefen prüfen.

Sehr weit reicht die Übereinstimmung zwischen den Berichten in K. 9 u. K. 22. Nach den ganz ähnlichen einleitenden Angaben über den Zweck, der den Saul. nach Dam. führte 9 1. 2 = 22 4. 5, folgt eine fast wörtlich übereinstimmende Darstellung des Erscheinungsvorganges 9 3–6 = 22 6–8. 10. Der Eindruck auf die Mitreisenden wird in 22 9 etwas anders, doch von dem gleichen Grundgedanken aus beschrieben wie 9 7 (s. zu dieser St.). Das Weitere ist in K. 22 etwas kürzer erzählt als in K. 9. Die genaueren Umstände bei der Erblindung des Saul. und ihrer Heilung durch Ananias, die in 9 8f. u. 17–19 angegeben sind, fehlen in 22 11–13. An Stelle der Erzählung, wie Ananias durch ein Gesicht angewiesen wird, zu Saul. zu gehen, der seinerseits auch eine Vision über den Ananias gehabt habe 9 10–16, wird in 22 12–16 nur das tatsächliche Kommen des Ananias zu Saul. erzählt. Aber was Ananias nach 9 15f. in dem Gesichte über den weiteren Zeugenberuf des Saul. erfährt, wird in 22 15 mit ähnlichen Worten von Ananias dem Saul. gesagt. Alle diese Verschiedenheiten sind nebensächlicher Art. Nach Zimmer ZwTh 1882 S. 471ff. und Sorof S. 65ff. soll die Darstellung in K. 9 eine sekundäre, wunderliebende Ausspinnung des kürzeren Berichtes von K. 22 sein[1]. Aber viel natürlicher ist das Urteil, daß dieser letztere eine in den Nebenpunkten abkürzende Wiedergabe des Berichtes von K. 9 ist. Der Schriftsteller durfte voraussetzen, daß die Leser nach dem früheren Berichte die ausgelassenen Details ergänzen würden. Dabei ist ihm eine solche nebensächliche Differenz, wie die zwischen 9 7 u. 22 9, wahrscheinlich garnicht bewußt geworden.

Mehr als 22 4ff. von 9 1ff. weicht der dritte Bericht 26 9ff. von den beiden frü-

1. Sp. S. 270ff. leitet den Bericht in K. 9 aus der Quelle B, den in K. 22 (u. 26) aus A her. Da aber zwei verschiedene Quellen nicht wohl in so großer, zum Teil wörtlicher Übereinstimmung erzählt haben können, muß Sp. annehmen, daß die beiden Berichte, die in den Quellen sehr verschieden lauteten, erst vom Red. einander konformiert seien. In K. 22 seien V. 4. 10. 11b Zutaten des Red. aus B. Umgekehrt sei in K. 9 das Gespräch V. 4 u. 5 Zutat aus A; aber auch V. 3 sei hier nach A umgestaltet. Sp. schließt aus dem *ἐν τῇ ὁδῷ* 9 17 u. 27, daß in B nicht eine Lichterscheinung vom Himmel her berichtet gewesen sei, sondern eine Begegnung auf dem Wege, nach Analogie der in den Evang. erzählten Begegnungen des Auferstandenen mit den Jüngern. Wesentlich ebenso Jgst S. 86ff. – Hat wirklich in dieser Weise der Red. das Verschiedene künstlich konformiert, oder hat nicht vielmehr Sp. das einander Gleichende künstlich verschieden gemacht? Wer nicht im voraus weiß, daß die Berichte in K. 9 u. 22 aus zwei verschiedenen Quellen stammen, wird in seinem Urteil hierüber nicht schwanken.

heren ab. Hier fehlt die ganze Ananias-Episode. Die vorangehende Szene aber wird nicht kürzer, sondern ausführlicher erzählt als in K. 9 u. 22. In der Einleitung 26 9—11 wird der Verfolgungseifer des Saul. mit solchen genaueren Details geschildert, welche weder in 9 1 u. 22 4, noch auch vorher in 8 1 u. 3 angegeben sind. Besonders aber haben die Worte des erscheinenden Jesus an Saul. einen reicheren Inhalt. Erstens haben sie in 26 14 den Zusatz: *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν*, Worte, die in bedeutsamer Weise auf einen vergeblichen Widerstand des Saul. gegen eine ihn zum Christentum hintreibende Macht hinweisen (s. darüber nachher unter II). Zweitens wird Saul. nicht angewiesen sich in Dam. weiteren Bescheid zu holen, sondern wird ihm in 26 16—18 direkt durch den erscheinenden Jesus seine Bestimmung zum Apostel kundgegeben, mit ähnlichen Worten, wie nach 9 15 f. dem Ananias und nach 22 14 f. durch Ananias dem Saul. diese Bestimmung mitgeteilt ist. — Sind diese Eigentümlichkeiten des Berichtes von K. 26 ebenso nebensächlicher Art, wie die zwischen K. 9 u. 22 vorliegenden Abweichungen? Hat sich der Schriftsteller bei seiner dritten Darstellung desselben Vorganges nur eine noch größere Freiheit in der Detailzeichnung erlaubt, als bei der zweiten? Ist insbesondere die Einfügung der auf den Apostelberuf des Saul. bezüglichen Worte in die Ansprache Jesu selbst ein sekundärer Zug, indem nur der Kürze halber dieses eigentlich der Ananias-Episode zugehörige Moment mit der Christus-Erscheinung selbst zusammengezogen ist?[1].

Diese Fragen finden ihre rechte Beantwortung nur bei Berücksichtigung der eigenen Aussagen des P. in seinen Briefen über den Vorgang. Er bezeichnet ihn als eine durch die Gnade Gottes ihm zu teil gewordene „Offenbarung Jesu Christi", bei welcher er, und zwar er als letzter, den auferstandenen Herrn Jesus geschaut habe (Gal 1 12. 16. I Kor 9 1. 15 5—10). Und er bezeugt mit besonderem Nachdrucke seine Gewißheit, nicht durch Menschenvermittlung, sondern unmittelbar durch diese „Offenbarung Jesu Christi" sowohl „das Evangelium, das er verkündigte", d. i. das Evangelium von der durch Christi Tod begründeten Gnaden- und Glaubensordnung, als auch seinen Apostelberuf zur Verkündigung dieses Evangeliums an die Heiden empfangen zu haben (Gal 1 1. 11 f. 16). Diese beiden Momente sind zu unterscheiden. Die Erkenntnis der Wahrheit des christlichen Evangeliums schließt nicht ohne weiteres die Erkenntnis des Berufes zur missionierenden Ausbreitung dieses Evangeliums ein. P. aber war nachmals davon überzeugt, daß er seinen Heidenapostelberuf unmittelbar durch den Herrn Jesus Christus übertragen bekommen hatte und ebendeshalb bei der Ausführung seines Apostolates von menschlichen Autoritäten durchaus unabhängig war.

Jene Differenz zwischen den Berichten der AG., daß nach K. 26 P. von dem erscheinenden Christus selbst seine Berufung zum Apostel hört, während er nach K. 9 u. 22 auf weitere Mitteilungen in Dam. verwiesen wird und hier durch Ananias erfährt, wozu ihn Gott bestimmt hat, betrifft diesen für P. besonders wichtigen Punkt. Offenbar stimmt die Darstellung von K. 26 mit dem eigenen Zeugnis des P. zusammen. Die abweichende Darstellung in K. 9 u. 22 dagegen läßt sich kaum in Einklang bringen mit der bestimmten Äußerung des P., daß er nicht nur nicht von Menschen her (*ἀπ' ἀνθρώπων*), sondern auch nicht durch Vermittlung eines Menschen (*δι' ἀνθρ.*) Apostel sei (Gal 1 1). Bei diesem Sachverhalte ist es nun unmöglich, die eigentümliche Gestaltung des Berichtes in K. 26 für eine sekundäre, verkürzende Umgestaltung des originalen Berichtes in K. 9 zu halten. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß der Vf. der AG. durch eine freie, für nebensächlich gehaltene Umgestaltung seines geschichtlich nicht ganz richtigen Berichtes zufällig gerade das geschichtlich Richtige in einem wesentlichen Punkte

1. Sp. S. 272 f. schwächt die hinsichtlich dieses letzteren Punktes zwischen K. 26 u. 22 bestehende Differenz durch die Annahme ab, daß in der Quelle (A) die Sätze 22 10 u. 11 b gefehlt hätten, also eine Hineinführung des Saul. nach Dam. nicht berichtet gewesen sei. Der aus der Stadt geholte Ananias habe den Saul. noch an derselben Stelle gefunden und angeredet, wo dieser die Worte Jesu gehört habe. Deshalb sei die Zusammenziehung der W. des Ananias mit denen Jesu in K. 26 eine leicht verständliche Verkürzung.

getroffen hätte. Vielmehr müssen wir dem Berichte in K. 26 trotz seiner späteren Stellung in der AG. eine Priorität vor den beiden anderen Darstellungen zuschreiben. Er muß aus einer guten Quelle stammen. Daß der Vf. der AG. trotz seiner in K. 9 u. 22 gegebenen Darstellung den Vorgang in K. 26 mit jener bedeutsamen Modifikation erzählt, muß dadurch bedingt gewesen sein, daß er sich gerade an dieser Stelle, in der Rede des P. vor Agrippa, durch eine bestimmte quellenmäßige Darstellung gebunden fühlte. Zur Bestätigung dieses originalen Charakters des Berichtes von K. 26 dienen die übrigen eigentümlichen Züge dieses Berichtes: die ausführlichere Schilderung der Christenverfolgung und das Christuswort vom Stachel.

Die Entstehung der Darstellung in K. 9 u. 22 ist dann daraus zu erklären, daß der Vf. der AG. einerseits den Quellenbericht verwertete, den er nachher in K. 26 wiedergegeben hat, und andrerseits noch eine besondere, wahrscheinlich mündliche Überlieferung kannte, nach der in Dam. zuerst ein Christ Ananias auf göttliches Geheiß dem P. Heilung für seine Erblindung und christlichen Zuspruch gebracht und ihn durch die Taufe in die christliche Gem. aufgenommen hatte. Der Vf. meinte diese Überlieferung mit der Darstellung jenes Quellenberichtes so kombinieren zu dürfen, wie er es in K. 9 u. 22 getan hat. Natürlich war ihm nicht bewußt, daß er dabei einen Punkt veränderte, auf den P. besonderes Gewicht legte. Eine Spur davon, daß in der auf Ananias bezüglichen Überlieferung derselbe ursprüglich nicht als Vermittler des göttlichen Auftrages gedacht war, von dem 9$_6$ die Rede ist, liegt in unserer Erzählung wohl noch darin vor, daß nach 9$_{12}$ Ananias dem P. nur als Bringer der Heilung, nicht als Ausrichter der Weisung von 9$_6$ kundgegeben wird.

II. Wie ist der geschichtliche Vorgang selbst aufzufassen? Wieweit können wir ihn psychologisch verstehen?

Die „Erscheinung" vor Damaskus, die bei P. einen plötzlichen Wandel in seiner Stellung zum Christentum, einen scharfen inneren Bruch mit seiner Vergangenheit bewirkte, war ein Vorgang gleicher Art wie die „Schauungen und Offenbarungen des Herrn", die P. auch später erlebt zu haben bezeugt (II Kor 12$_{1-7}$; vgl. AG 16$_{10}$f. 18$_9$. 22$_{17-21}$. 23$_{11}$. 27$_{23}$f.), ferner wie die Erscheinungen des Auferstandenen vor den anderen Jüngern Jesu (I Kor 15$_{5-8}$), wie die Erscheinung, die Jesus selbst bei seiner Taufe erfuhr (Mk 1$_{10}$f.), und wie andere Schauungen prophetischer Personen (z. B. Jes 6). Von intensiv religiösen Menschen werden bedeutsame neue Erkenntnisse religiöser Art nicht auf dem Wege logischer Reflexion erschlossen, sondern in plötzlicher Intuition „gefunden". Sie werden ihnen „gegeben", „geschenkt", „offenbart". Nicht immer, aber oft vollzieht sich dieser Prozeß, wo ihnen das Neue plötzlich klar bewußt und einleuchtend wird, in Form einer ekstatischen Vision.

P. war – wie alle Visionäre – von der Objektivität des Geschauten überzeugt d. h. davon, daß das Geschaute nicht ein bloßes Produkt seiner eigenen Vorstellung und Einbildung war, sondern eine Wirklichkeit, die von außerhalb seiner her auf ihn wirkte und ihn zum Schauen brachte. Aber ein Vorgang der sinnlichen, für die äußeren Sinnesorgane aller Menschen gleichmäßig wahrnehmbaren Außenwelt war die Erscheinung jedenfalls nicht. Für das Bewußtsein des P. war es ein Vorgang der *oberen* Welt, den er schaute, eine *himmlische* Realität, die auf ihn wirkte. Wir können den Vorgang aus diesem Grunde, um ihn von Vorgängen der sinnlichen Außenwelt deutlich zu unterscheiden, als einen innerlichen bezeichnen, bei welchem P. mit seinem Geistesauge schaute. Aber diese Behauptung der Innerlichkeit hat dann nicht ohne weiteres den Sinn, der Vorgang sei als ein bloß subjektiver Prozeß *in* P. keine wirkliche Offenbarung *an* ihn gewesen. Sondern die Frage nach dem Offenbarungscharakter des Vorganges bleibt ganz unabgeschwächt bestehen. Sie muß nur so präzisiert werden: war die dem P. in jenem Momente geschenkte Erkenntnis des himmlischen Lebens Jesu in messianischer Glorie ein bloßes Produkt seines eigenen bisherigen psychischen Zustandes? war sie das Produkt solcher, vielleicht ihm selbst unbewußt, schon in ihm vorgegangener eigener psychischer Prozesse und Entwicklungen, welche mit Notwendigkeit auf dieses Ziel, die Anerkennung der Messianität Jesu, hinausführten? oder war sie das Produkt einer höheren, göttlichen Einwirkung auf das Innere des P., durch

welche ihm ein wahrhaft neuer Besitz geschenkt wurde, wie er ihn aus sich allein heraus, ohne diese göttliche Offenbarung, nicht hätte gewinnen können?

Die Beantwortnng dieser Frage ist Sache einer Überzeugung, die sich immer je nach der übrigen religiösen oder nichtreligiösen Gesamtanschauung des Urteilenden richten wird. Wer übrigens an die Realität eines überweltlichen Gottes und seiner lebendigen Beziehung zum menschlichen Geistesleben glaubt, wird keine Schwierigkeit finden, dem Urteile des P. selbst beizupflichten, daß sein Erlebnis eine wirkliche „Offenbarung" war[1]. Aber man kann dieses religiöse Urteil auch nur solchen anderen Menschen zuführen, welche schon auf demselben Boden christlich-religiöser Überzeugung stehen.

Aber durch die religiöse Beurteilung des Vorganges als einer wirklichen „Offenbarung" ist keineswegs ausgeschlossen, daß man doch auch nach seinen psychologischen Voraussetzungen und Wirkungen fragt. Ohne psychologische Vorbereitung und Vermittlung werden neue religiöse „Offenbarungen" ebenso wenig erlebt, wie Künstlern oder Erfindern ihre schöpferischen neuen Ideen ohne psychologische Disposition zu teil werden. Wir müssen in der individuellen psychologischen Disposition des P. die Erklärung suchen erstens dafür, daß die Christus-Offenbarung gerade ihm geschenkt wurde und nicht anderen pharisäischen Zeloten, welche das Christentum ebenso haßten und verfolgten wie er, und zweitens dafür, daß diese Christus-Offenbarung für ihn eine Bedeutung gewann und bei ihm Wirkungen auslöste, welche gleichartige Erscheinungen des auferstandenen Jesus bei anderen nicht hatten. P. selbst und die AG. sagen zwar direkt nichts über solche positive psychologische Disposition bei ihm. Sie heben nur den unvermittelt plötzlichen und radikalen Umschwung seiner Stellung zum Christentum hervor. Dennoch finden wir bei ihnen gewisse indirekte Hinweise auf jene psychologische Disposition[2].

Ob P. Jesum bei dessen Lebzeiten gesehen und von dieser Begegnung einen bedeutsamen, vielleicht zunächst nur befremdenden und abstoßenden, aber dennoch nachwirkenden Eindruck davongetragen hat, ob er etwa speziell Zeuge der Kreuzigung Jesu gewesen ist, die er nachmals so anschaulich zu schildern wußte (Gal 3 1), muß man dahingestellt sein lassen. Entscheidendes läßt sich nicht dagegen sagen. Aber man kann positiv auch nur die ganz unbestimmte Möglichkeit einer solchen Begegnung mit Jesus behaupten. Weder läßt die Tatsache, daß P. bei der Vision vor Damaskus in dem ihm vom Himmel her Erscheinenden gleich Jesum erkannte, eine Schlußfolgerung darauf zu, daß er vorher schon die Züge des Bildes Jesu gekannt haben müsse, noch kann die St. II Kor 5 16 als Selbstaussage des P. über sein fleischliches Gekanntha ben der Person Jesu gedeutet werden (gegen J. Wß a. a. O.)[3].

---

1. Genaueres über den Begriff und das Wesen der Offenbarung s. in meinem System der christl. Lehre, 1907, S. 263 ff.

2. Vgl. zu diesem psychologischen Probleme: Holsten ZwTh 1861 S. 222 ff.; Zum Evang. des Paul. u. Petr. 1868 S. 2 ff.; Hilgenfeld ZwTh 1864 S. 155 ff.; Beyschlag StKr 1864 S. 187 ff. u. 1870 S. 7 ff.; Hausrath II S. 442 ff.; Havet, la conversion de S. Paul (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences relig. I, Par. 1889, p. 179 ff.); Klumker ZwTh 1898 S. 355 ff.; Goguel, l'apôtre Paul et Jésus Christ, 1904, p. 40 ss.; Clemen, Paulus I S. 207 ff.; J. Weiß, Paul. u. Jesus, 1909, S. 15 ff.; Weinel, Bibl. Theol. d. NT, S. 278 ff.

3. Die Aussage II Kor 5 16: „wenn wir auch in fleischlicher Weise Christum gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr", muß aus ihrem Zusammenhange verstanden werden. Es handelt sich für P. von K. 3 an um eine Apologie seiner Person und seiner apostolischen Amtsführung gegenüber solchen Gegnern, welche ihm einen sarkischen Wandel mit selbstsüchtigen sarkischen Zwecken zum Vorwurf machen (vgl. II Kor 10 2 f.). Er betont immer aufs neue, daß er bei seiner apostolischen Wirksamkeit nichts für seine äußere Person suche, vielmehr alles Äußerliche, Irdische an sich preisgebe und aufreiben und vernichten lasse, daß er sich aber durch Christus fortdauernd mit höheren Lebenskräften erfüllen lasse, die sich in seinem gegenwärtigen praktischen Wirken bewähren und ihm ein zukünftiges himmlisches Heilsleben verbürgen (3 1—5 10). Sein Streben sei nur, als rechter Verkündiger Christi auch die Korinther-

Aber jedenfalls muß P. schon bei seiner Christenverfolgung eine genauere Kenntnis von dem, was Jesus gelehrt und gewollt hatte, besessen haben. Sein Eifer bei dieser Verfolgung muß darin begründet gewesen sein, daß er an dem christlichen Evangelium die von der pharisäischen Tradition und Tendenz abweichenden Züge in der Gottesanschauung, in der Heilshoffnung, in der Schätzung der Zeremonialgesetzlichkeit, in der Vorstellung von Buße und Sündenvergebung erkannt und sich ihre weittragenden Konsequenzen klar gemacht hatte. Er muß den später so scharf hervorgehobenen prinzipiellen Gegensatz zwischen dem christlichen Evangelium von dem zur Sündenvergebung bereiten Gnadenwillen Gottes und der pharisäisch-jüdischen Vorstellung von der Gesetzesordnung und der gerechten Vergeltung Gottes schon damals durchschaut haben. Aber er war von dem auf der mosaischen Gottesoffenbarung beruhenden Rechte und ewigen Bestande der Gesetzesordnung im pharisäischen Sinne so durchdrungen, daß ihm das zur Lockerung und Auflösung dieser Gesetzesordnung gereichende Evangelium Jesu als im höchsten Grade gottfeindlich und verderblich erschien. Und was er von dem irdischen Wandel und Geschick Jesu erfuhr, stand in grellem Kontrast zu seinem Messias-Ideale. Der Fluchtod Jesu am Kreuze erschien ihm als entscheidendes Gottesurteil über die Schuld dieses Pseudo-Messias. Daß sich die Christen mit dem Verbrechertode ihres vorgeblichen Messias dadurch abfanden, daß sie ihn nach Jes 53 als stellvertretendes Leiden des unschuldigen Knechtes Gottes für die eigentlich Schuldigen deuteten (I Kor 15 3), auch das wird dem P. aus Disputationen mit den Christen schon bekannt gewesen sein. Aber eine einleuchtende, überzeugende Kraft hatte diese Deutung nicht für ihn.

Mit dieser Kenntnis und Mißbilligung der christlichen Ideen muß dann aber in seinem Innern zusammenbestanden haben jenes starke Gefühl des Unbefriedigtseins in dem pharisäisch-jüdischen Gerechtigkeitsstreben, das er später in Röm 7 7—25 schildert. Gewiß redet P. in diesem Abschnitte nicht von seinem eigenen vorchristlichen Zustande als einer bloß individuellen Erfahrung. Aber er würde von den inneren Kämpfen und Niederlagen der unter der Gesetzesordnung stehenden Menschen im allgemeinen nicht mit solcher Lebendigkeit und nicht so in der Form einer Erzählung von sich selbst, in der ersten Person, haben reden können, wenn nicht auf Grund eigensten früheren Erlebthabens. Er muß damals trotz seines intensiven Trachtens nach praktischer Gesetzeserfüllung und trotz der Tadellosigkeit seiner Gesetzesgerechtigkeit verglichen mit derjenigen Anderer (Gal 1 14. Phil 3 6) ein niederdrückendes Bewußtsein von der Unzulänglichkeit seiner Leistungen gemessen am strengen Maßstabe der Gesetzesordnung

Gemeinde zu diesem neuen und reinen Leben in der Gemeinschaft mit Christus hinzuführen (5 11—7 1). Auch gerade die nächste Umgebung von II Kor 5 16 enthält diese Gedanken. In diesem Zusammenhange wäre nun der Gedanke, daß er, P., Jesum zwar einst äußerlich gesehen habe, aber von der damaligen Bekanntschaft jetzt nichts mehr wissen wolle, höchst befremdlich. Er ließe sich auch nicht begreifen mit Hülfe der Voraussetzung, daß die Gegner in Korinth dem P. gegenüber mit ihrem persönlichen Gesehenhaben Jesu geprahlt hätten. Denn was P. äußerlich von der Erscheinung und dem Wandel, von der Niedrigkeit und der Schmach Jesu (vgl. Röm 15 3) gesehen haben konnte, das mochte ihm früher als Pharisäer höchst anstößig gewesen sein; aber es enthielt nichts, was er als Christ um seiner in diesem Abschnitte des II Korinther-Briefes bezeugten christlichen Anschauungsweise willen hätte verleugnen müssen. Im Gegenteil, es hätte dem P. beim Gedanken an die geschichtliche Gestalt Jesu nur ebenso, wie vorher in 4 10, die Analogie zwischen seinem eigenen sarkischen Absterben und pneumatischen Leben und demjenigen Jesu bewußt werden müssen. Dagegen ist die Aussage II Kor 5 16 durchaus verständlich, wenn P. in ihr bezug nimmt auf das Messias-Ideal, das er in seinem vorchristlichen Zustande hegte, das er aber jetzt von seinem christlichen Standpunkte aus als eine verkehrte, bloß sarkische Messias-Erkenntnis beurteilt. Es war die Erwartung des Messias als eines Davidsohnes, der dem Volke Israel politische Macht und Größe und den einzelnen Israeliten Glück und Heil äußerlicher Art bringen würde. Dem Pharisäer, der dieses Messias-Ideal kannte, bildete der vorgebliche Messias Jesus mit seiner Armut und seinem Leiden ein größtes Ärgernis. Aber von jener sarkischen Messias-Erkenntnis will P. jetzt, als Jünger des pneumatischen Messias Jesus, nichts mehr wissen.

in sich getragen haben. Trotz besten Wünschens und Wollens blieb die praktische Ausführung unvollkommen. Mit seinem bloß sarkischen Vermögen oder vielmehr Unvermögen fühlte er sich dem heiligen Gottesgesetze nicht gewachsen. Gemäß der pharisäisch-jüdischen Voraussetzung aber, daß zum verheißenen Leben nur gelange, wer die Gesetzesgerechtigkeit geleistet habe (Röm 10 5), während die Gesetzesübertretung das Gericht nach sich ziehe (Gal 3 10), führte ihn die Erkenntnis dieses seines Unvermögens zur Gesetzesgerechtigkeit der Verzweiflung zu. In dieser Tatsache, daß ihn sein ernstes religiös-sittliches Streben unter der mosaischen Gesetzesordnung doch so gar nicht zu dem erstrebten Ziele gelangen ließ, lag eine tatsächliche innere Disposition zur Anerkennung der Glaubens- und Gnadenordnung, die er nachmals als das Wesen des durch den Tod und die Auferweckung Jesu Christi herbeigeführten Heilsstandes pries. Das Gesetz war tatsächlich auch ihm selbst ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal 3 24). Aber damals war ihm diese Bedeutung und Abzweckung der Gesetzesordnung und seines eigenen fruchtlosen Strebens nach der Gesetzesgerechtigkeit noch nicht bewußt. Es mag sich ihm freilich gelegentlich, vielleicht auch oft, der Gedanke aufgedrängt haben, daß eine solche Lehre, wie sie die Christen von Jesus her überlieferten: daß Gott voll Gnade sei, daß er wie ein Vater zum Vergeben bereit sei und daß er auch bußfertige Zöllner und Sünder zu seinem ewigen Heilsreich rufe, – daß diese Lehre, wenn sie wahr wäre, seiner tiefen Unseligkeit ein Ende machen würde. Aber sie war eben nicht wahr. Nicht nur die Offenbarung des Moses zeugte gegen sie, sondern auch das Gottesurteil des Fluchtodes Jesu. Deshalb wehrte sich P. gegen den Reiz, den die christlichen Ideen in jener Beziehung auf ihn ausübten, wie gegen eine schlimme Versuchung. Eben hierauf muß sich das Wort von dem Stachel beziehen, gegen den auszuschlagen ihm hart sei (AG 26 14). Es bedeutet nicht, daß er sich vergeblich gegen die jetzt in der Vision an ihn herantretende Aufforderung zum Christwerden sträube. Auf ein solches Sträuben des P. unter dem Erlebnis der Vision deutet sonst nichts hin. Sondern jenes Wort muß sich beziehen auf den vom Christentum auf ihn wirkenden Reiz, den er bisher schon empfunden und gegen den er sich bisher gesträubt hatte. Er meinte wohl, ihn schon definitiv unterdrückt zu haben. Ihm war, bevor er die Vision erlebte, gewiß als unmöglich erschienen, daß dieser Reiz am Christentum etwas anderes sei als ein böser Trug. Aber im Momente der Vision fühlte er es deutlich, daß hier eine Macht, eine Wahrheit stand, gegen die er nicht ankommen, der er nicht ausweichen konnte, der er folgen mußte.

In der Vision wurde dem P. als neues Moment zunächst nur eines gegeben: die Erkenntnis, daß der gekreuzigte Jesus, dessen Sache und dessen Gemeinde er verfolgt hatte, im Himmel in messianischer Herrlichkeit lebte. Aber indem dieses neue Moment zu dem geschilderten bisherigen Bewußtseinsinhalt des P. hinzutrat, konnten unmittelbar alle die weiteren Erkenntnisse ausgelöst werden, die P. selbst als ihm durch diese Christus-Offenbarung gegeben bezeichnet. Alles, was er bisher schon hinsichtlich Jesu und des Christentums gewußt hatte, erschien ihm plötzlich in neuem Lichte. Was ihm bis dahin als verderblicher Trug erschienen war, das erkannte er nun als eine beseligende Wahrheit. Aus der Tatsache, daß Jesus der von Gott anerkannte und erhöhte Messias war, ergab sich ihm, daß Jesus den Kreuzestod unschuldig erlitten hatte, daß dieser Tod also wirklich so, wie es die Christen nach Jes 53 behaupteten, eine stellvertretende Flucherfahrung für fremde Schuld war, um Anderen Segen zu bringen (Gal 3 13f.). Es ergab sich ihm die Wahrheit des christlichen Evangeliums mit allen den zur mosaischen Gesetzesordnung und Werkgerechtigkeitsforderung in Widerspruch tretenden Konsequenzen, die er bisher schon erkannt und um derentwillen er bisher dieses Evangelium verworfen hatte. Diese beiden Gedanken: der stellvertretende Kreuzestod Christi und die Aufhebung der mosaischen Gesetzesordnung, schlossen sich ihm zu einer einheitlichen Anschauung zusammen: in dem gehorsam erduldeten Kreuzestode des Messias Jesus zu Gunsten der Sünder sah er eine gnädige Veranstaltung Gottes zu eben diesem Zwecke, an Stelle der mosaischen Gesetzesordnung für alle an den Messias Jesus Glaubenden eine Gnadenordnung aufzurichten (Röm 3 21–26. 5 8). Und der Bestand dieser Gnadenordnung bedeutete für ihn eine beseligende Befreiung von dem schweren

inneren Drucke, unter dem er bei Geltung der Gesetzesordnung geseufzt hatte; er bedeutete für ihn den gnadenmäßigen Besitz des heiligen Geistes als einer alles vermögenden Gotteskraft und die Gewißheit vollkommenen Heiles für die Gegenwart und Zukunft (Gal 3 25—4 7. Röm 5 u. 8). Es ist psychologisch begreiflich, daß dem P. durch die Christus-Erscheinung mit einem Schlage sein ganzes Gnaden- und Glaubens-Evangelium offenbart wurde.

Zugleich ging ihm auch das Bewußtsein seines Berufes zum Heidenapostel auf. Die Begnadigung, die er für sich selbst darin erfuhr, daß ihm trotz seiner bisherigen Christus-Feindschaft die Christus-Erscheinung und in ihr die Erlösung aus dem Knechtschaftsstande unter der Gesetzesordnung und die Versetzung in das Reich des Sohnes der Liebe Gottes zu Teil geworden war, wurde von ihm als eine Verpflichtung dazu empfunden, nun sich selbst, sein ganzes Leben, in den Dienst des Herrn zu stellen, dem er diese Gnade verdankte (I Kor 9 16. 15 9f. II Kor 5 14f.). Zum Wesen der Gnadenordnung aber, welche nicht gesetzliche Werkgerechtigkeit, sondern nur Glauben als Bedingung der Gottgefälligkeit und Gottesgemeinschaft gelten läßt, gehört der Universalismus, die Zugänglichkeit der Heilspredigt für Heiden ebenso wie für Juden (Röm 3 29f. 10 11—13). Wenn sich P. verpflichtet dazu fühlte, im Dienste Gottes und Christi ein Organ zur Ausbreitung des Gnaden-Evangeliums zu werden, so bedeutete dies für ihn unmittelbar auch die Verpflichtung, ein Missionar nicht der Beschneidung, sondern für die Heiden zu werden (Gal 1 16. 2 7f.).

Wenn ihm in dieser Weise durch die Christus-Erscheinung unmittelbar sein ganzes Evangelium und sein Apostelberuf gegeben waren, so ist dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich seine Erkenntnis des Gnaden-Evangeliums und seiner eigenen Missionsaufgabe weiterhin noch bedeutsam entwickelt und vertieft hat. Die allgemeine Gewißheit, daß er zur Verkündigung des Gnaden-Evangeliums an Heiden berufen sei, brauchte nicht gleich eine deutliche Erkenntnis über das Wann und Wo und Wie der Ausführung solcher Heidenmission einzuschließen. Erst beim Fortschreiten seines Wirkens eröffnete sich ihm schrittweise auch die Erkenntnis immer größerer, weiterliegender Ziele für seine Missionspflicht (II Kor 10 12—16). Und gewiß nur allmählich, unter dem Einfluß seiner weiteren persönlichen Lebenserfahrungen, unter der Einwirkung anderer christlicher Persönlichkeiten und besonders bei der Auseinandersetzung mit solchen ihm entgegenarbeitenden anderen christlichen Missionaren, welche Beschneidung und übrige jüdische Gesetzesbeobachtung von den Heiden als notwendige Bedingung des Zuganges zum messianischen Heile forderten, hat er für sein Evangelium die volle Ausgestaltung und Begründung gefunden, in der es uns in seinen großen Briefen entgegentritt. Aber diese ganze spätere Entwicklung war nach seinem Bewußtsein doch nur eine Weiterentwicklung von Keimen, die unmittelbar durch die Offenbarung des Auferstandenen in ihn gepflanzt waren.

**V. 19b—30. Auftreten des Saulus in Damaskus und Jer.** Über das Verhältnis dieses Abschnittes zu Gal 1 17—24 s. den Exkurs hinter V. 30. **V. 19b.** „Er verkehrte aber mit ihnen (*γίνεσθαι μετά* wie 7 38) einige Tage (d. i. eine kurze Zeit lang; vgl. 15 36. 16 12. 24 24)." **V. 20.** „Dann fing er sogleich an in den Synagogen Jesum zu predigen, nämlich daß dieser der Sohn Gottes ist." Das Imperf. *ἐκήρυσσεν* bezeichnet sein andauerndes Predigen, das sogleich nach der kurzen Zeit des ersten Verkehres mit den Christen in Dam. einsetzte. Der nach Ps 2 7 (vgl. AG 13 33) gebrauchte Ausdruck „Sohn Gottes" ist nur hier in der AG. Bezeichnung des Messias. **V. 21.** Erstaunt fragen die Hörer: „ist dieser es nicht, der in Jer. zugrunde richtete usw.". Das *εἰς* bei *Ἱερ.*, bezeugt durch ℵ*A, ist in derselben Prägnanz gebraucht wie 2 5, die Vorstellung einschließend, daß er die auswärtigen Christen nach Jer. brachte. *πορθεῖν* ist auch der von P. selbst Gal 1 13. 23 mit bezug auf seine Christenverfolgung gebrauchte Ausdruck. Aber da sonst keine An-

zeichen für eine Bekanntschaft des Vf.s der AG. mit dem Galater-Briefe vorliegen, muß man die Berührung in diesem Ausdrucke für zufällig halten. Vgl. Einl. S. 40ff. Das Plusquamperf. *ἐληλύθει*, weil sich die Ansicht geändert hat. Vgl. Blaß, Gr. § 60, 2. **V. 22.** „Saul. erstarkte noch mehr (als bisher; vgl. 5 14) und brachte außer Fassung die Juden." *ἐνδυναμεῖσθαι* ein nur der bibl. Gräcität (Röm 4 20 u. ö.) angehöriges W. (Blaß). Der Zusatz (*ἐν*) *τῷ λόγῳ* (bei CE flor.; so Blaß im *β*-Texte) erklärt richtig die Beziehung, in welcher er erstarkte. Zu *συνέχυννεν* vgl. 2 6. *χύνω* ist spätgriech. Form für *χέω*. Das doppelte *ν* wird von T. an u. St. und an einigen anderen nach den besten Handschr. gesetzt, ist sonst aber nicht bezeugt. Vgl. Win.-Schmieb. § 15; Blaß, Gr. § 17. „Indem er bewies, daß dieser der Messias ist." *συμβιβάζειν* bed. in LXX „lehren", vgl. Jes 40 13 (I Kor 2 16) u. ö., scheint an u. St. aber speziell das Erweisen durch eine Schlußfolgerung zu bed., wie 16 10 das Ziehen des Schlusses. Saul. tat in Dam. das Gleiche wie später Apollos in Achaja 18 28.

**V. 23.** „Als aber viele Tage voll wurden (d. h. abgelaufen waren; vgl. 7 23), machten die Juden einen Anschlag ihn zu töten." Im Unterschiede von den *ἡμέραι τινές* V. 19 sind die *ἡμέραι ἱκαναί* ein größerer, jedoch auch nur nach Tagen, nicht nach Jahren zu bemessender Zeitraum. Vgl. V. 43. 18 18. 27 7. Vgl. über die unbestimmten Zeitangaben in der AG.: Harnack III, S. 35ff. **V. 24.** „Dem Saul. wurde ihr Anschlag kund." Zu *ἐγνώσθη* vgl. Lk 24 35. Phl 4 5. *παρετηροῦντο* („sie bewachten") ist Med. in aktivem Sinne wie Lk 6 7. 14 1. Gal 4 10. Subj. sind die Juden, während nach II Kor 11 32 der Ethnarch des arabischen Königs Aretas (über das Verhältnis desselben zu Dam. vgl. Schür. I 3 S. 736ff. II 3 S. 119; O. Hltzm. 2 S. 89; Hoennicke, Chronologie d. Lebens d. Ap. P. 1903 S. 39ff.; Zahn NkZ 1904, S. 34ff.) dem P. nachstellte. Diese Differenz löst sich durch die Annahme, entweder daß die Juden auf Erlaubnis des Ethnarchen handelten (Mey.), oder daß sie, weil sie die intellektuellen Urheber der Verfolgung waren, vom Vf. der AG. zum Zwecke kurzer Charakterisierung des Sachverhalts (vgl. zu 2 23. 28 17) als die Ausführer der Nachstellung bezeichnet werden. **V. 25.** „Seine Schüler (die er durch sein Predigen in Dam. schon gewonnen hatte)[1] ließen ihn nachts durch die Mauer (eine Maueröffnung) hinunter, ihn in einem Korbe hinablassend." Die Ähnlichkeit des Ausdrucks an u. St. mit II Kor 11 33 (*διὰ θυρίδος ἐν σαργάνῃ ἐχαλάσθην διὰ τ. τείχους*) ist so groß, daß sie kaum zufällig sein kann. Vgl. Einl. S. 42. Statt *σπυρίδι* schreiben W.-H. mit ℵC *σφυρίδι*. Über diese Aspiration vgl. Win.-Schmieb. § 5, 27e; Blaß, Gr. § 6, 7. Über die Zeit dieser Flucht aus Dam. s. den Schluß des Exkurses hinter V. 30.

**V. 26.** Saul. „machte Versuche (das Imperf. drückt die Andauer des Versuchens aus) sich an die Jünger (d. i. die Christen) heranzumachen (vgl.

1. Weil man dies für unwahrscheinlich hielt und weil der Ausdruck *οἱ μαθηταί* ohne genit. Zusatz vorher V. 19 und nachher V. 26 einfach die Christen bezeichnet, haben die späteren Abschreiber an Stelle des durch ℵABC 61 Orig. bezeugten *οἱ μαθ. αὐτοῦ* geschrieben: *οἱ μαθ. αὐτὸν* oder *αὐτὸν οἱ μαθ.* und dann das *αὐτὸν* hinter *καθῆκαν* weggelassen. So auch Blaß und Hilgf.

5 13)". *πειράζειν* hier = *πειρᾶν* (oder *πειρᾶσθαι*: 26 21 u. Text. rec. an u. St.); so im NT sonst nur noch AG 16 7. 24 6. **V. 27.** „Barnabas (s. zu 4 36) nahm sich seiner an und führte ihn zu den App." Da *ἐπιλαμβάνεσθαι* immer mit dem Gen. verbunden wird (z. B. 17 19), ist das *αὐτὸν* von dem Verb. fin. abhängig, wie 16 19. 18 17. Lk 14 4. Vgl. Blaß, Gr. § 36, 2. Er erzählte, wie Saul. „freimütig gepredigt hatte im Namen Jesu" (vgl. V. 28). Gemäß V. 20 u. 22 wird der Name Jesu hier nicht sowohl als Grund seines Freimuts zum Predigen (B. Wß), als vielmehr als Grundlage des Predigtinhalts gedacht sein. **V. 28.** „Er verkehrte mit ihnen ein- und ausgehend in Jer." *εἰσπορεύεσθαι καὶ ἐκπορεύεσθαι* ist Bezeichnung des freien Verkehrs wie 1 21. 1 Sam 18 13. *εἰς Ἱερ.* (statt *ἐν Ἱ.*) ist gesagt, weil sich diese Ortsangabe unmittelbar an den Begriff *ἐκπορεύεσθαι* anschließt, der das Hinaustreten aus den Häusern in die Öffentlichkeit der Stadt bezeichnet (vgl. 12 10: *φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν*). Mey. verbindet *εἰς Ἱερ.* mit dem folgenden *παρρησιαζόμενος* (ähnlich wie Mk 1 39. Joh 8 26. AG 23 11). Allein so erhält die voranstehende Ortsangabe einen zu starken Nachdruck. Es entsteht aber auch ein bedeutsamerer Gedankenfortschritt, wenn das Predigen vor Nichtchristen erst in V. 29 dem unter den Christen abgelegten Glaubenszeugnisse angereiht wird. Hofm. und Overb. beziehen *εἰσπορ.* — *Ἱερ.* auf die Verkündigung, die P. nach 26 20 in- und außerhalb Jer.s in Judäa gehabt habe. Aber dies hätte wie 26 20 ausgedrückt sein müssen durch den Zusatz *καὶ εἰς τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας.* **V. 29.** Über die Hellenisten s. zu 6 1. „Die aber machten Anstalten (beachte das Imperf.) ihn zu töten." Diese Nachstellung denkt der Vf. der AG. wohl als Erfüllung der Weissagung, die nach 22 18 dem P. damals bei einer Ekstase im Tempel geworden ist: *οὐ παραδέξονταί σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ.* **V. 30.** „Die Brüder führten ihn von Jer. hinunter (ins Küstenland) nach Caesarea und entsandten ihn nach Tarsus." Nach diesem Wortlaut sollte man an eine Reise zu Schiff von Caes. nach Tarsus denken. Aber nach Gal 1 21 kam P. damals zuerst nach Syrien, dann erst nach Cilicien.

Der Bericht 9 19–30 differiert in verschiedenen Punkten von den eigenen Angaben des P. Gal 1 17ff. Nach Gal 1 18 ist P. erst 3 Jahre nach seiner Bekehrung zuerst wieder nach Jer. gereist, nachdem er in der Zwischenzeit nach Arabien gegangen und von dort nach Dam. zurückgekehrt war. In dem Berichte der AG. läßt sich nirgends diese arab. Reise unterbringen. Nösg. meint, unser Vf. habe das, was zwischen den berichteten Vorgängen in Dam. liegt, so völlig übergehen können, wenn es für den Zweck seiner Ausführung nichts austrug. Aber wenn der Vf. die dreijährige Zwischenzeit und die Reise nach Arabien gekannt hätte und nur seinem Zwecke gemäß nicht hätte erwähnen wollen, so würde er sich doch so auszudrücken gewußt haben, daß jene Tatsachen nicht durch den Wortlaut ausgeschlossen erschienen. Durch den chronologischen Irrtum in diesem einen Punkte ist nun aber eine Verkehrtheit auch der Darstellung des jerusal. Aufenthaltes des P. bedingt. Denn das Mißtrauen der jerusal. Gemeinde und die dadurch motivierte Einführung durch Barnabas sind nur unter der Voraussetzung erklärlich, daß die Bekehrung unlängst geschehen war und man in Jer. noch keine Kunde über die Vorgänge in Dam. hatte, nicht aber unter Voraussetzung einer schon dreijährigen seither verstrichenen Frist. Dazu kommt eine weitere Unrichtigkeit. P. behauptet Gal 1 18ff., er sei nach Jer. gereist, um Petrus kennen zu lernen und habe sich 15 Tage bei ihm aufgehalten; er beteuert aber feierlich, damals

keinen anderen Ap., ausgenommen Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen zu haben. Hiermit streitet die Angabe AG 9 26ff., daß P. mit den jerusal. Jüngern im allgemeinen in Verbindung zu treten gesucht habe und den App. zugeführt sei. Auch wenn man mit Mey., Zimmer, Gal. u. AG. S. 51, Nösg., Blaß annimmt, Petr. sei damals allein von den App. in Jer. anwesend gewesen und aus diesem Grunde habe P. keinen anderen Ap. gesehen, bleibt ein Widerspruch zu der Angabe der AG. bestehen, daß P. zu „*den* App." geführt sei (V. 27). Denn dieser Plur. war, auch als Plur. der Kategorie, unzulässig, wenn P. von den App. nur den Petr. (Jakobus wird in der AG. nie zu den ἀπόστολοι gerechnet) gesehen hatte. Der Vf. der AG. muß angenommen haben, P. sei damals mit *mehreren* App. zusammengekommen. Diese Annahme war aber ein Irrtum. Übrigens ist es keineswegs wahrscheinlich, daß P. damals in Jer. nur deshalb keine anderen App. sah, weil diese alle auswärts waren. Vielmehr spricht der Zusammenhang von Gal 1 18f. dafür, daß er absichtlich seinen Verkehr auf Petr. und Jak. beschränkte und die übrigen App. deshalb nicht sah, weil er überhaupt nicht zu der eigentlichen Gemeinde in Jer. in Beziehung trat. Er sagt in V. 23, daß er nachmals den christlichen Gemeinden Judäas dem Angesichte nach unbekannt war. Hier nun Judäa von der Provinz mit Ausschluß der Hauptstadt zu verstehen (Zimmer S. 54), wäre eine Willkür, bei welcher die ermöglichte Harmonie mit dem Berichte der AG. durch eine Zerstörung des Sinnes und Zweckes der Erörterung des P. selbst erkauft würde. Denn jene Angabe des P. kann im Zusammenhange nur zur weiteren Bestätigung dafür dienen sollen, daß er nicht irgendwie von den urapostolischen Gemeinden abhängig gewesen oder geworden sei. Diese Bestätigung zu geben durch Hervorhebung seiner weiteren Beziehungslosigkeit zu den Gemeinden der Provinz Judäa, wenn dabei die Gemeinde in Jer., welche für den in Frage stehenden Punkt die allerwichtigste war, ausgenommen war, wäre sinn- und zweckwidrig. Wir müssen also auch die Angaben der AG., daß P. damals mit offener christlicher Verkündigung in Jer. aufgetreten sei, mit Hellenisten disputiert habe und infolge ihrer Nachstellungen, geleitet von christlichen Brüdern, Jer. wieder verlassen habe (V. 28 ff.), für ungeschichtlich halten.

Alle diese Abweichungen von Gal 1 haben wir nicht mit den Kritikern der Tüb. Schule aus einer gegen die Darstellung des Gal.briefes gerichteten Tendenz des Vf.s der AG. zu erklären, sondern vielmehr aus seiner Unbekanntschaft mit den geschichtlichen Angaben dieses Paulusbriefes. Unser ganzer Abschnitt ist eine deutliche Probe für das schriftstellerische Verfahren des Vf.s der AG., daß er das Detail seiner Erzählungen frei von sich aus bildet, so wie er es den besonderen Umständen entsprechend findet. Ist seine Auffassung dieser besonderen Umstände eine verkehrte, so wird infolgedessen seine ganze Darstellung des betreffenden Vorganges um so verkehrter, je ausführlicher er sie zu geben unternimmt.

Die Frage, ob das V. 23ff. und II Kor 11 32f. erwähnte Ereignis bei der ersten oder der zweiten Anwesenheit in Dam. stattfand, läßt sich nicht sicher beantworten. Die Erwägung, daß P. nach der einmal erfahrenen Verfolgung in Dam. jedenfalls nicht bald dorthin zurückkehren konnte und nach seinem Aufenthalte in Jer. in der Tat nicht mehr nach Dam. zurückgegangen zu sein scheint, begünstigt die Annahme, daß jene Verfolgung am Schlusse des zweiten Aufenthalts in Dam. lag.

**V. 31–43. Petrus in Lydda u. Joppe**[1]. **V. 31. Überleitung**

1. Kann diese Erzählung von zwei Petruswundern, weil sie für den Pragmatismus der AG. keine selbständige Bedeutung hat, nur aus dem Grunde aufgenommen sein, weil sie in der Quelle die Einleitung zur Korneliusgeschichte bildete (B. Wß; J. Wß S. 18)? Im Zusammenhang mit 10 1–11 18 wird das Stück von B. Wß, Sorof S. 75, Feine S. 199 f. aus der judenchristl. Quellenschrift, von Sp. S. 157 f. aus der Quelle B, von Jgst S. 96 aus seiner Quelle B, von Harnack III S. 139 ff. aus der jerusalemisch-cäsareensischen Tradition hergeleitet. Mir scheint der quellenmäßige Zusammenhang mit der Korneliusgeschichte keineswegs sicher. Auch wenn die zwei Wundertaten des Petr. dem Vf. der AG. irgendwie sonst überliefert waren, konnte er meinen, ihnen bei der Korneliusepisode ihren Platz geben zu sollen, weil sie sich

von der an die stephanische Verfolgung anknüpfenden Paulus-Geschichte zu solchen Petrus-Geschichten, die einerseits, als auf Reisen des Petr. bezüglich, in die Zeit nach jener Verfolgung gehörten, andrerseits doch zu dieser Verfolgung nicht mehr in Beziehung standen. So wird die Verfolgung als abgeschlossen bezeichnet. Paul. war ihre Seele gewesen. Nach seiner Bekehrung „hatte nun also (*οὖν*) die Gemeinde (d. i. die Gesamtheit der Christen) in ganz Judäa und Galiläa und Samaria Frieden, indem sie erbaut wurde und wandelte in Furcht des Herrn". Von einer Ausbreitung des Christentums in Galiläa war bisher nicht die Rede. Aber weder dieser Umstand, noch der, daß an andern Stellen der AG. der Begriff Judäa gelegentlich, im Unterschied von Samaria und den Heidenländern, auch Galiläa mit bezeichnet (1 8. 10 37; vgl. dagegen 13 31. Lk 2 4. 5 17), rechtfertigt die Meinung von Blaß, daß an u. St. die W. *καὶ Γαλιλαίας* interpoliert seien. Der Vf. benutzt die Gelegenheit unserer Stelle, indirekt eine Angabe über die Verbreitung des Christentums auch in Galiläa zu machen[1]. Der glückliche äußere Friedenszustand war begleitet von innerlicher Entwicklung (*οἰκοδομεῖσθαι* wie oft bei P., z. B. I Kor 8 1. 10 23) und christlichem Lebenswandel. „Und sie wuchs durch Zusprache des h. Geistes." Nach Blaß: sie wuchs an *παράκλησις* (vgl. Kol 1 10). Aber der Grund, daß die *παράκλησις τ. ἁγ. πν.* nicht das äußere Wachstum der Gem. bewirke, ist nicht stichhaltig. Die äußere Zunahme (vgl. 6 1. 7) hatte den inneren Grund, daß die christliche Predigt auf ermunternder, Kraft gebender Zusprache des h. Geistes beruhte. Vgl. 4 29. 31. 33.

**V. 32.** Petrus reiste *διὰ πάντων* scil. *τῶν ἁγίων*, wie sich aus dem Folgenden ergibt. Er reiste weniger als Missionar, denn als Visitator. Dieser Zug weist in spätere Zeit. Unser Vf. denkt das Vorhandensein von Christen bedingt durch die Predigt des Philippus 8 40. *Λύδδα* ist ein Ort im Küstenlande Judäas an der Straße von Jer. nach Joppe, das alte Lod, in der Kaiserzeit Diospolis, gegenwärtig Ludd genannt. Vgl. I Chr 8 12. Esr 2 33. Neh 11 35. I Mak 11 34, u. Schür. II[3] S. 183; O. Hltzm.[2] S. 81; Buhl S. 197. **V. 33.** Schilderung des Kranken wie Lk 5 18; *κράβαττον* wie Mk 2 4. Hätte der Vf. den Aeneas als Christen gedacht, so würde er ihn auch wohl als solchen charakterisiert haben (vgl. V. 36). **V. 34.** „Gesund macht dich Jesus Christus." Der Gedanke, der bei dem Heilen in Jesu Namen (3 6. 16. 4 10) zugrunde liegt, daß Jesus selbst die Heilung bewirkt, wird hier direkt ausgesprochen. *στρῶσον σεαυτῷ* scil. *τὴν κλίνην*. Er soll als Gesunder jetzt sich

ebenso wie diese auf eine Reise des Petr. in Palästina bezogen. Hat aber Petr. nur einmal eine solche Reise unternommen? — Das Detail der Erzählung erinnert sehr an synoptische Berichte von Wundertaten Jesu, speziell an Mk 2 11f. = Lk 5 24–26 und Mk 5 35–43 = Lk 8 47–56. Aber man hat die Geschichte deshalb doch nicht mit den Vertretern der Tübinger Schule (vgl. Pfleid. S. 570; Hltzm.) für freie Legendenbildung zu halten. Sowohl die Namen als auch einzelne besondere Züge weisen auf eine geschichtliche Erinnerung zurück, deren Kern wir nun freilich nicht mehr genau von den Zutaten der mündlichen Überlieferung und unseres Vf.s unterscheiden können. Vgl. Harnack III S. 124 f.

1. Hilgf. ZwTh 1895 S. 482–486 findet in dieser Erwähnung Galiläas ein Anzeichen dafür, daß das Stück 9 31–43 aus derselben Quelle (A) stammt, nach der 1 15–5 42 mitgeteilt sei und in der inzwischen die weitere Ausbreitung des Evang.s in Judäa und Galiläa irgendwie erzählt gewesen sein werde.

selbst den Dienst verrichten, den dem Kranken Andere verrichten mußten. Das Bett ist das nächstliegende Objekt, an dem sich die Kraft des Genesenen erproben soll. Vgl. Lk 524f. **V. 35.** Saron heißt der nördliche Teil der fruchtbaren Küstenebene von Lydda und Joppe an bis zum Karmel. Vgl. Buhl S. 104. Hyperbolisch wird der Erfolg dieser Heilungstat für die Christianisierung der Gegend bezeichnet: „und diese (also *πάντες*) bekehrten sich zum Herrn". *οἵτινες* vertritt hier das einfache *οἵ*, wie 1128. 1710 (Blaß). *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τ. κύριον* wie 1121; vgl. IIKor 316, IPt 225. Mit bezug auf Heiden heißt es: *ἐπὶ τ. θεόν*, vgl. 1415. 1519. 2620. ITh 19 (anders nur 1121 in Beziehung auf V. 20: *εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύρ. Ἰησ.*).

**V. 36.** Joppe, das jetzige Jafa, Hafenstadt am Mittelmeer, seit der Eroberung durch den Makkabäer Jonathan im J. 146 v. Chr. (IMak 1074ff.), mit kurzer Unterbrechung zur Zeit des Pompejus, in den Händen der Juden. Vgl. Schür. II[3] S. 99ff.; O. Hltzm.[2] S. 80; Buhl S. 187. Das W. *μαθήτρια* nur hier im NT. Ob die „Jüngerin" Jungfrau od. Frau od. Witwe, wird nicht gesagt. *Ταβιθά* = aram. טַבִּיתָא, hebr. צְבִי = *δορκάς*, „Gazelle". Die Gazelle ist Typus der zierlichen Anmut (vgl. Cnt 29) und der Scharfsinnigkeit; auch bei den Griechen Frauenname. Vgl. die von W. Drexler, Philologus 1899 S. 316ff. gesammelten Stellen. Sie war „voll von guten Werken und Almosen, die sie verrichtete". Vgl. 63. 5. 8. Anstatt der Eigenschaften der Güte und Mildtätigkeit, von denen sie voll war, werden gleich die Produkte dieser Eigenschaften genannt. **V. 37.** Über die Behandlung der Leichen bei den Juden s. Win. RW Art. „Leichen". **V. 38.** Lydda ist von Joppe ca. 3 Stunden entfernt. Über Genus (in V. 32 u. 35 Neutr., hier Fem.) und Flexion von *Λύδδα* vgl. Win.-Schmieb. § 10, 3. Blaß, Gr. § 10, 5. Sie baten: „du wolleſt nicht zögern, zu uns zu kommen". Vgl. Num 2216. *διελθεῖν ἕως* wie 1119. Lk 215. **V. 39.** Die Witwen hatten als Arme (61) von der Verstorbenen selbstgefertigte Unter- und Oberkleider (*χιτῶνας κ. ἱμάτια*) erhalten. **V. 40.** Petr. trieb alle hinaus, wie Jesus Mk 540. Mit Recht verweist Hltzm. auch auf das Anklingen des *Ταβιθὰ ἀνάστηθι* an das *ταλιθὰ κούμ* Mk 541. *σῶμα* hier: „Leichnam". Sie „setzte sich auf", wie Lk 715. Intransitiver Sinn von *ἀνακαθίζειν* wie sonst besonders bei medizinischen Schriftstellern. Vgl. Hobart, The medical language of St. Luke p. 11f.; Harnack I S. 131. **V. 41.** Die Darreichung der Hand zum Aufstehenlassen wie Mk 131. Neben den *ἅγιοι* werden die zu ihnen gehörigen Witwen als die in diesem Fall besonders interessierten noch besonders gerufen. **V. 42.** *πιστεύειν ἐπὶ* wie 1117. 1631. 2219. **V. 43.** Das Handwerk des Gerbers galt wegen der Beschäftigung mit Tierleichen für verunreinigend (Wetst.). Erschien aus diesem Grunde das Wohnen des Petr. bei einem Gerber unserm Vf. als ein bedeutsames Moment?

## Kap. 10.

**101–1118. Petrus und Kornelius**[1]. a) **V. 1–48.** Die Bekehrung

1. Der in K. 10 ausführlich erzählte Vorgang wird bei der Rechtfertigung des

des Korn. V. 1. Über Cäsarea s. zu 8,40. σπεῖρα = cohors (vgl. 21,31. 27,1). Die „sogenannte italische Cohorte" ist aus Einwohnern Italiens, die das röm. Bürgerrecht hatten, gebildet. In Judäa standen Auxiliartruppen, die in der Regel aus Provinzialen gebildet wurden. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß eine einzelne Cohorte solcher Truppen aus italischen Freiwilligen bestand. Vgl. Schür. ZwTh 1875 S. 422ff.; Gesch. d. jüd. V. I³ S. 462f.; Egli ZwTh 1884 S. 10ff.; O. Hltgm.² S. 83; Ramsay Exp. 1896 IV p. 194ff. (und dazu Schür. ibid. p. 469ff.). V. 2. Neben εὐσεβής „fromm", hat der Begriff φοβούμενος τὸν θεόν, der an sich dasselbe bedeuten kann (vgl. V. 35), einen spezielleren Sinn. Er bezeichnet wie in 13,16.26 und wie sonst σεβόμενος τ. θ. (13,43.50. 16,14. 17,4.17. 18,7) speziell einen dem Judentum angeschlossenen Heiden, d. h. einen der halben Proselyten (nicht: „Proselyten des Tores"; s. Schür. III³ S. 126f.), welche, ohne beschnitten und dadurch zu rechten Gliedern des jüd. Volks gemacht zu sein, doch die religiösen Anschauungen der Juden teilten und sich innerhalb gewisser Grenzen auch an ihrem Kultus beteiligten. S. zu 8,27 und vgl. Bernays, Ges. Abhandlungen II, S. 71ff.; Schür. III³ S. 122ff.; O. Hltgm.² S. 254f.; Bertholet, Die Stellung der Israeliten u. d. Juden zu den Fremden, 1896, S. 37ff.; Harnack, Mission² I S. 9ff. Für die jüd. Beurteilung war auch ein solcher φοβ. τ. θ. als Un-

Petr. in Jer. 11,1–18 noch einmal umständlich dargestellt. Hat diese auffallende Wiederholung nur darin ihren Grund, daß der Vf. der AG. die Bedeutung des Vorganges hervorheben wollte? Bemerkenswert ist, daß in der kürzeren zweiten Darstellung deutlicher als in K. 10 hervortritt, daß das eigentlich schwierige und anstößige Moment bei der Kornelius-Bekehrung die Speisegemeinschaft des sonst gesetzlich lebenden Petr. mit einem Unbeschnittenen war (11,3) und daß die Vision des Petr. eben darauf abzielte, ihn diese Speisegemeinschaft als von Gott erlaubt erkennen zu lassen (11,4–10). In K. 10 werden die Tiere der Vision auf die Menschen gedeutet (10,28) und wird nirgends ausdrücklich gesagt, daß Petr. mit den Unbeschnittenen zusammen gegessen habe. So legt sich die Vermutung nahe, daß die Erzählung von der nachträglichen Verhandlung über den Korneliusfall in Jer. im großen und ganzen die ursprüngliche Überlieferung darstellt, auf Grund deren der Vf. der AG. erst seine vorangeschickte Schilderung des Vorganges in K. 10 gebildet hat, gerade so wie er auf Grund der Erzählung des Paul. von seiner Bekehrung in der Rede K. 26 die Darstellung des Bekehrungsvorganges in K. 9 bildete (vgl. den Exkurs bei 9,19a unter I gegen Schluß). Dann erklärt sich die eigentümliche Verdoppelung der Erzählung: der Vf. wollte zuerst den Vorgang selbst erzählen, auf den sich die nachherige Verhandlung in Jer. bezog; andrerseits gab er diese Verhandlung wesentlich so wieder, wie sie ihm überliefert war. Dagegen erklärt sich die Verdoppelung nicht bei der Annahme von B. Wß, daß K. 10 aus der Quelle stamme und 11,1–18 Zusatz des Bearbeiters sei. In 11,1–18 ist auch die Zahlangabe V. 12b ein ursprünglicher Zug, der in 10,22 fehlt. Desgleichen ist es gewiß ursprünglich, daß in 11,17 nicht von der Hinderung der Wassertaufe, wie 10,47 (vgl. 8,36), sondern von der Hinderung Gottes an der Verleihung der Geistestaufe die Rede ist. Es ist viel leichter erklärlich, daß der Vf. der AG. bei seiner sekundären Darstellung die Wassertaufe als ein ihm selbstverständlich erscheinendes Moment ergänzte, als daß er sie übergangen hätte, wenn sie in der ursprünglichen Überlieferung bestimmt bezeichnet war. Wenn 11,1–18 den Grundstock der Überlieferung unseres Stückes bildet, so ist freilich nicht ausgeschlossen, daß der Vf. doch in K. 10 einzelne ursprüngliche Züge wiedergegeben hat, die jetzt in K. 11 fehlen und daß er umgekehrt in K. 11 auch sekundäre Zusätze und Abänderungen vorgenommen hat (bes. V. 16 u. 18). Vgl. Wendt ZThK 1891 S. 250ff.; auch Schwartz NGW 1907 S. 279 Anm. 2. — Über die Auffassung der Herkunft des Stückes bei Sorof, Feine, Sp., Jgst, Harnack s. d. Anm. zu 9,31ff. Hilgf. ZwTh 1895 S. 486ff., Acta p. 274ss. hält unser Stück für eine wesentlich selbständige Ausführung des Red. Anknüpfung an eine Überlieferung sieht er in dem β-Texte von 11,2.

beſchnittener ein unreiner Heide, mit dem der Jude keine Speiſegemeinſchaft haben durfte. Darin, daß Petr. ſich doch in Speiſegemeinſchaft mit ſolchen Heiden zu treten entſchloß, liegt die Bedeutung dieſer Kornelius-Geſchichte und ihre Verſchiedenheit von dem 8₂₆ff. beſchriebenen Vorgange, bei dem kein für jüd. Begriffe verunreinigender Verkehr ſtattfand (ſ. zu 8₃₉). „Das Volk", dem Korn. viele Almoſen ſpendete, ſind die Juden in Cäſ. Vgl. Lk 7₅.

**V. 3.** Über *ὅραμα* ſ. zu 9₁₀. Über die neunte Stunde als Gebetsſtunde ſ. zu 3₁. **V. 4.** Der Engel ſagt ihm, ſeine Gebete und Almoſen ſeien „aufgeſtiegen zum Gedächtnis(opfer) vor Gott". Da in LXX *μνημόσυνον* an vielen St. die אַזְכָּרָה bed. (Lev 2₂. ₉. ₁₆. 5₁₂. 6₁₅. JSir 32₉. 38₁₁. 45₁₆, vgl. 50₁₆) d. i. denjenigen Teil des Speisopfers, der verbrannt wird, um nach der urſprünglichen naiven Opfervorſtellung durch ſeinen Wohlgeruch eine heilbringende Erinnerung Gottes an die Opfernden zu bewirken, und da auch ſonſt Gebete und Almoſen gern als Opfer gedacht werden (Pſ 141₂. Phl 4₁₈. Hbr 13₁₅f.), ſo ſind wahrſcheinlich auch an u. St. die Gebete und Almoſen als ein ſolches zu Gott aufſteigendes Gedächtnisopfer vorgeſtellt (vgl. Ewald, Ev. u. AG. II S. 257f. u. früher Grot. u. And.). Will man in *εἰς μνημόσυνον* nicht dieſen Opferterminus finden, ſo muß man mit Mey., B. Wß u. A. in den Worten die Angabe des Zweckes oder Erfolges von *ἀνέβησαν* ſehen (vgl. Mt 26₁₃). Dann iſt der Ausdruck *ἀνέβησαν* mit bezug auf die Gebete gebraucht (vgl. Gen 18₂. Ex 2₂₃. IMak 5₃₁) und zeugmatiſch auch auf die Almoſen bezogen. Beide Erklärungen kommen auf denſelben Gedanken hinaus, daß Gott den Gebeten und Almoſen des Korn. wohlgefällige Berückſichtigung geſchenkt hat und ihn dem entſprechend belohnen will. Vgl. V. 31. **V. 5.** Er ſoll holen laſſen „einen gewiſſen Simon, der den Beinamen Petrus hat". Neben *Σίμωνα* ſteht *τινα* (weggelaſſen in ℵ und den meiſten ſpäteren Handſchr.), weil Sim. dem Korn. unbekannt iſt. Der Beiname Petr. dient zur Unterſcheidung von Simon dem Gerber (Mösg.). **V. 7**[1]. Der Gerber wohnte wegen ſeines Gewerbes am Meer, wahrſcheinlich getrennt von der Stadt. Vgl. Walch, de Simone coriario, Jen. 1757. Den frommen Kriegsmann nahm Korn. aus der Zahl der *προσκαρτερούντες αὐτῷ*, d. h. wohl nicht derer, die ihm geiſtig zugetan waren (Mey., Hltgm.). ſondern derer, „die ſtändig bei ihm waren" (de W., Blaß, B. Wß; vgl. 8₁₃), die ihm alſo zu einem ſolchen privaten Auftrag zur Verfügung ſtanden.

**V. 9.** Die Entfernung zwiſchen Caeſ. und Joppe beträgt 30 Millien, d. i. ca. 45 Kilometer. „Petr. ging auf das Dach zum Beten." Das platte, mit einer Bruſtwehr umgebene (Dtn 22₈) Dach wurde gern zum ſtill zurückgezogenen Aufenthalte benutzt. Vgl. Win. RW. Art. „Dach". **V. 10.** Das W. *πρόσπεινος*, „hungrig", nur hier, = dem gewöhnlichen *πεινᾶλέος*. Über Petr. kam eine *ἔκστασις*, „Verzückung", ein Zuſtand, in dem ſein Bewußtſein der Sinnenwelt entrückt und für die Wahrnehmung überſinnlicher Vorgänge

1. Die von einigen Min. vulg. par.[2] bezeugten W. der Rec. am Schluſſe d. V.: *οὗτος λαλήσει σοι τί σε δεῖ ποιεῖν* hat Blaß in den *β*-Text aufgenommen. Sie ſind Zuſatz nach 9₆ wegen 11₁₄ (vgl. d. Anm. zu V. 32). Einige Handſchr. haben direkt die W. aus 11₁₄ aufgenommen.

erſchloſſen ward. Vgl. 22 17. In dieſer ἔκστασις erlebte er ein ὅραμα (V. 17. 19. 11 5). V. 11. „Er ſchaut (lebendig ſchilderndes Präſ.) den Himmel geöffnet und herunterkommend ein Gefäß wie ein großes Leinentuch, an vier Enden (ἀρχαί in dieſem Sinne nur hier und 11 5) herabgelaſſen auf die Erde." S. zu 11 5. V. 12. In dieſem nach oben offenen Behälter befanden ſich „alle vierfüßigen Tiere uſw.", d. h. alle Gattungen derſelben. Natürlich iſt das πάντα nicht zu preſſen, da auf die abſolute Vollſtändigkeit nichts ankommt. Es iſt in 11 6 weggelaſſen. Die drei Kategorieen der Vierfüßer, der kriechenden Tiere und der Vögel wie Gen 6 20. Röm 1 23. Die Fiſche fehlen wohl deshalb, weil ſie in dem Gefäße ohne Waſſer nicht lebendig ſein könnten, wie die andern Tiere. V. 13. θῦσον: „ſchlachte", wie Lk 15 23. Mt 22 4, ohne bezug auf Opfer. V. 14. Petr. hat die W. V. 13 als Aufforderung zum unterſchiedsloſen Eſſen des Dargereichten verſtanden. Dies lehnt er energiſch ab: „keineswegs, Herr, weil ich niemals irgendetwas gemeines und unreines gegeſſen habe". Als geſetzesſtrenger Jude darf er eine große Menge von Tieren als unrein nicht eſſen. Vgl. die Abweiſung des unreinen Eſſens Ez 4 14 (Jäg. I. S. 40). Petr. redet den Urheber der Stimme als κύριε an, weil er ihn als höheres Weſen, vielleicht als Chriſtus (Overb., Hltzm.), denkt. οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κτέ. iſt Hebraismus; vgl. Lk 1 37. Mt 24 22. Blaß, Gr. § 51, 2. κοινὸν κ. ἀκάθαρτον gleichbedeutende Bezeichnung für das, was levitiſche Unreinheit hat, im Gegenſatz zum ἅγιον und καθαρόν. V. 15. „Was Gott gereinigt (d. h. als rein hingeſtellt) hat, das mache du nicht unrein (d. h. das ſtelle du nicht als unrein hin)." Die Verba καθαρίζειν und κοινοῦν haben nach hebräiſcher Weiſe deklarativen Sinn; vgl. Lev 13 3. 8. 11. 13. Jeſ 1 18 und δικαιοῦν im NT; dazu Luthers Disputationen, herausg. von Drews S. 50. Die wunderbare Darbietung der Tiere zum Eſſen war eine tatſächliche Erklärung ihrer Reinheit durch Gott. — Sollte die Viſion dem Petr. indirekt in ſymboliſcher Form die Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen reinen und unreinen Menſchen, Juden und Heiden (Luth. a. a. O. und die Meiſten; auch Mey., Nösg., Zöckl., B. Wß), oder nur direkt die Ungültigkeit des Unterſchiedes zwiſchen reiner und unreiner Speiſe zeigen (Overb.)? Aus der Verlegenheit des Petr. über die Bedeutung der Viſion (V. 17) kann man nicht (mit B. Wß) folgern, daß Petr. gleich gemerkt habe, es handele ſich nicht um Aufhebung der Speiſegeſetze. Denn auch wenn er in der Viſion eine Belehrung über Speiſen erkannte, konnte er doch zweifelhaft ſein, was dieſe Belehrung jetzt für ihn bedeutete und von ihm forderte, ſolange er keinen Anlaß ſah, von ihr eine Anwendung zu machen. In V. 28 iſt der Viſion eine Deutung auf das Rein- oder Unreinſein der Menſchen gegeben. Dagegen zeugt die Beziehung der Rechtfertigung 11 4ff. auf den Vorwurf 11 3 dafür, daß nach dem urſprünglichen Sinne der Erzählung die Viſion dem Petr. das Recht erweiſen ſollte, ſich über die jüdiſchen Speiſeſchranken hinwegzuſetzen. Vgl. die einleitende Anm. zu K. 10. V. 16. ἐπὶ τρίς: „bis zu dreimal".

V. 17. „Petr. war bei ſich ſelbſt (d. i. in ſeiner eigenen Überlegung im Unterſchiede von der durch die Viſion gewirkten Anſchauung; vgl. 12 11)

ratlos, was wohl das Geſicht bedeute." Vgl. 2 12. 5 24. Die Boten des Korn., „die ſich nach dem Hauſe des Simon durchgefragt hatten (*διερωτᾶν* nur hier im NT), ſtanden am Toreingang (vgl. 12 13f. Lk 16 20. Mt 26 71)". **V. 19**[1]. *διενθυμεῖσθαι* = „durchdenken, überlegen" nur hier im NT. „Der Geiſt" redet zu Petr. wie 8 29. **V. 20.** *ἀλλὰ* wie 9 6. Zu *μηδὲν διακρινόμενος*: „in keiner Beziehung Bedenken habend" vgl. Jak 1 6. Der Geiſt ſagt: „ich habe ihn geſandt". Denn derſelbe Gott, der hier durch den Geiſt zu Petr. redet, hat auch durch den Engel V. 3 zu Korn. geredet. **V. 22.** Zu *μαρτυρούμενος* vgl. 6 3. Zu *ἐχρηματίσθη*, „erhielt den Gottesſpruch", vgl. Mt 2 12. 22. Lk 2 26. Hbr 8 5. 11 7. **V. 23.** „Einige von den Brüdern" zogen mit Petr. Nach 11 12: ſechs.

**V. 25**[2]. „Als es aber dazu kam, daß Petr. eintreten wollte (in das Haus)." Die Verbindung *ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν* iſt ungewöhnlich und nicht einfach = *ἐγέν. εἰσελθεῖν* (Rec.). Da der Inf. mit *τοῦ* in der Regel die Abſicht ausdrückt, ſo iſt der umſchreibende Ausdruck an u. St. wohl gewählt, um nicht den Moment zu bezeichnen, wo Petr. wirklich ins Haus eintrat (V. 27), ſondern den vorangehenden, wo er eintreten wollte (vgl. Jäg. I S. 41 f.). Für die Behauptung von Blaß StKr 1896 S. 463, die W. könnten nur bed.: „als es geſchah, daß wie geſagt (V. 24) Petr. hereinkam (nach Caeſ.)", ſehe ich keinen Grund ein. Korn. „fiel dem Petr. zu Füßen und bezeugte ihm Verehrung", wie man es übermenſchlichen Weſen gegenüber tut (vgl. Mt 2 2. 4 9f. 14 33. Lk 5 8; doch auch Mt 18 26). Daher die Abwehr des Petr. **V. 26**[3]: „Auch ich ſelbſt (wie du) bin ein Menſch". **V. 27.** „Sich mit ihm unterhaltend (*συνομιλεῖν* nur hier im NT) ging er hinein (ins Haus)."

**V. 28.** „Ihr wißt, wie ungehörig (*ἀθέμιτον* ſpätere Form für das klaſſiſche *ἀθέμιστον*; vgl. II Makk 6 5. 7 1. I Pt 4 3) es für einen jüdiſchen Mann iſt, einem Menſchen andern Stammes ſich anzuſchließen oder zu ihm

---

1. Das *αὐτῷ* neben *τὸ πνεῦμα* iſt wahrſcheinlich nach B wegzulaſſen (W.-H., B. Wß, Blaß im *α*-Text). ℵAC einige Min. und Verſſ. haben es hinter *πν.* (T.), die übrigen Zeugen vor *τὸ πν.* (Rec.). – Wahrſcheinlich iſt dann *ἄνδρες* ohne Zahlangabe zu l. nach DHLP d. meiſt. Min. syrp. Dät. (T., Blaß). Der Zuſatz *τρεῖς* bei ℵACE 13. 61. al. mehr. Min. ſtammt aus 11 11. Das *δύο* aber, das W.-H. und B. Wß (S. 12) nach B aufgenommen haben (vgl. auch Buttmann StKr 1860 S. 357) iſt wahrſcheinlich durch mechaniſche Bezugnahme auf V. 7 entſtanden.

2. D syrp. gig. bieten hier folgenden Text (Blaß *β*-Text): *προσεγγίζοντος δὲ τοῦ Πέτρου εἰς τὴν Καισάρειαν προδραμὼν εἷς τῶν δούλων διεσάφησεν παραγεγονέναι αὐτόν. ὁ δὲ Κορν., ἐκπηδήσας καὶ συναντήσας αὐτῷ πεσὼν πρὸς τοὺς πόδας προσεκύνησεν αὐτόν.* Veranlaßt iſt dieſe Ausgeſtaltung des Textes, wie Corßen GGA 1896 S. 437 f. richtig erkannt hat, durch ein Mißverſtändnis des undeutlichen *εἰσελθεῖν* im *α*-Texte. Indem dasſelbe nicht auf das Eintreten ins Haus, ſondern wie V. 24 auf das Eintreten in die Stadt bezogen wurde, mußte die Begegnung des Korn. mit Petr. beim Stadteingange durch die beſondere Meldung eines voranlaufenden Knechts vermittelt werden. Daß dann doch auch im *β*-Texte das unmittelbar folgende *εἰσῆλθεν* V. 27 den Eintritt nicht in die Stadt, ſondern ins Haus des Korn. bedeutet, zeugt für die Urſprünglichkeit der Erzählung im *α*-Texte.

3. Blaß (vgl. StKr 1896 S. 447 u. 463) rekonſtruiert den *β*-Text von V. 26 teils nach D syrp. marg., teils nach par. u. wernig. folgendermaßen: *εἶπεν ⟨δὲ⟩ αὐτῷ ὁ Πέτρος· τι ποιεῖς; τὸν θεὸν προσκύνει· ἐγὼ γὰρ ἄνθρωπός εἰμι ὡς καὶ σύ.* Zu dem Satze: *τὸν θεὸν προσκύνει*, den D nicht hat, vgl. Apk 19 10. Hilgf. lieſt nach D: *ὁ δὲ Πέτρος ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· τί ποιεῖς; κἀγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὡς καὶ σύ.*

zu gehen." Zu *κολλᾶσθαι* wird *ἢ προσέρχεσθαι* hinzugefügt, damit man nicht nur an intimen und dauernden Verkehr denke. Als verunreinigend galt für die Juden hauptsächlich der Speiseverkehr mit Heiden. Gegen diesen richtet sich auch in unserer Geschichte das jüdische Bedenken (11 3). Aber es ist durchaus der Situation angemessen, daß unser Vf. den Petr. nicht gleich vom Essen reden läßt, wo es sich zunächst nur um den Zutritt ins Haus handelt, freilich um einen solchen Zutritt, bei dem auch Petr. die Teilnahme an der Mahlzeit als selbstverständliche Folge betrachtet. Deshalb ist es unberechtigt, wenn Zell., Overb., Feine S. 205 an u. St. einen ungeschichtlichen Verstoß gegen die tatsächlichen jüd. Verhältnisse finden. Wenn in andern Fällen Juden, wie es scheint, unbedenklich in ein heidnisches Haus gingen (z. B. Jos. Ant. 20, 2, 3f.; vgl. dagegen Joh 18 28), so handelte es sich entweder nicht um die besondere Art des Verkehres, wie in unserm Falle, oder um eine so wichtige Sache, daß man um ihretwillen die Verunreinigung riskierte. Über die Schranken des Verkehrs zwischen Juden und Heiden s. Schür. II$^3$ S. 69ff. Durch das *καί* in *κἀμοὶ* (V. 28b) wird formell einfach als zweite Tatsache angereiht, was sachlich im Gegensatz zum Vorangehenden steht, wie Mt 6 26 u. ö. im NT, bes. bei Joh. Über die Deutung der Vision auf Menschen statt auf Speisen s. zu V. 15 und die Anm. zu V. 1ff. **V. 29.** *ἀναντιρρήτως*: „ohne Widerspruch". *τίνι λόγῳ*: „aus welchem Grunde".

**V. 30.** Die W.: „vom vierten Tage an bis zu dieser Stunde war ich zur neunten (Stunde) beim Beten", bedeuten nicht, daß sein Beten die vier Tage ausfüllte. Das Gebet lag vielmehr am Anfang der vier Tage und dieser Zeitpunkt wird durch den Zusatz *τὴν ἐνάτην* (scil. *ὥραν*, was Rec. zufügt) noch besonders fixiert. Der Sinn muß sein: „vor vier Tagen von der gegenwärtigen Stunde an gerechnet", als wenn geschrieben wäre *πρὸ τετάρτης ἡμέρας ταύτης* (vgl. Joh 12 1. AG 1 5; Blaß). Die Ausdrucksweise ist wohl dadurch veranlaßt, daß der Vf. nicht nur im allgemeinen sagen wollte, vor vier Tagen, sondern vielmehr genau auf die Stunde vor vier Tagen, von der gegenwärtigen Stunde an gerechnet, sei der Vorfall eingetreten. Zu vgl. ist das *ἀπό* in Joh 11 18. 21 8. Apk 14 20. Blaß macht die Konjektur: *τετάρτην ἡμέραν ταύτην ἥμην κτέ.* **V. 31–33.** Vgl. V. 5–8[1].

**V. 34–43.** Petrus-Rede. Nachdem Petr. einleitend in V. 34f. mit Worten, die an Röm 2 10f. anklingen, seine Erkenntnis ausgesprochen hat, daß Gott auch Heiden, wenn sie fromm und rechtschaffen sind, zum Heile zuläßt, gibt er eine kurze Predigt von des Messias Jesu Wirksamkeit, Tod und Auferstehung (V. 36–42) mit einem Schlußhinweis auf das prophetische Zeugnis für die Heilsbedeutung dieses Messias (V. 43). Die Rede ist von V. 36 an eine kompendiarische Zusammenfassung von Gedanken der früheren Petrus-Reden in der AG. (vgl. Overb. S. 161)[2].

1. Blaß im *β*-Text und Hilgf. geben am Schlusse von V. 32 nach CDEHLP syr. sah. gig. par. die W.: *ὃς παραγενόμενος λαλήσει σοι.* Zusatz nach Analogie des Zusatzes in V. 6, wegen 11 14. In V. 33 geben Blaß und Hilgf. den Text nach D so: *ἐξαυτῆς οὖν ἔπεμψα πρός σε, παρακαλῶν ἐλθεῖν* (Hilgf. add.: *σε*) *πρὸς ἡμᾶς· σὺ δὲ καλῶς ἐποίησας ἐν τάχει παραγενόμενος. νῦν οὖν ἰδοὺ πάντες ἡμεῖς ἐνώπιόν σου, ἀκοῦσαι βουλόμενοι παρὰ σοῦ τὰ προστεταγμένα σοι ἀπὸ τ. κυρίου.*

2. B.Wß sieht in V. 39a, 41b, 43b, Feine S. 202f. in V. 34, 35 u. 43b, Sp. S. 130ff. und Jgst S. 97f. in V. 36–43 redaktionelle Zutaten zum Quellenberichte.

**V. 34.** Zu *ἀνοίξας τὸ στόμα* vgl. 8 35. „In Wahrheit (vgl. 4 27) erfasse ich (vgl. 4 13), daß Gott nicht Personanseher ist", d. h. nicht parteiisch nach äußeren Rücksichten urteilt und verfährt. Der singuläre Ausdruck *προσωπολήμπτης* (vgl. aber *προσωπολημπτεῖν* Jak 2 9 und *προσωπολημψία* Röm 2 11. Kol 3 25. Eph 6 9. Jak 2 3) ist nach der Phrase *πρόσωπον λαμβάνειν* Lk 20 21. Gal 2 6 gebildet. **V. 35.** „Sondern in jedem Volke ist, wer ihn fürchtet (*φοβούμενος τ. θεὸν* hier nicht in dem speziellen Sinne von V. 2, sondern soviel wie *εὐσεβής* dort) und Gerechtigkeit (d. i. Rechtschaffenheit) ausübt (vgl. Ps 15 2. Hbr 11 33), ihm genehm (nämlich zur Heilsverleihung)". Daß das Genehmsein für Gott nicht absolut gedacht ist und daß der Sinn unseres Ausspruches nicht ist, es komme für Gott nur auf eine allgemeine Religiosität und Sittlichkeit an, wie sie auch der Heide leisten könne, während der speziell christliche Glaube entbehrlich sei, zeigt der Zusammenhang, bes. auch V. 43. Es handelt sich um die Bedingung nicht der Teilnahme an der ewigen Seligkeit, sondern der Teilnahme an der christlichen Heilsbotschaft, durch deren gläubige Aufnahme man alles weitere Heil gewinnt. Für diese Teilnahme am christl. Evang. liegt nach Gottes Urteil die Bedingung nicht in dem äußeren Momente der Zugehörigkeit zur jüd. Nation, sondern ohne Rücksicht auf die Nationalität nur in der inneren Frömmigkeit und praktischen Rechtschaffenheit.

**V. 36.** Das am Anfang anscheinend isoliert stehende *τὸν λόγον*[1] hat man mit dem Vorangehenden zu verbinden gesucht, entweder als abhängig von *καταλαμβάνομαι*, d. h. als Apposition zu dem ganzen voranstehenden Satze *ὅτι οὐκ κτέ.* (Buttm., Gr. S. 134, de W., Baumg.), oder als Apposition speziell zu *δικαιοσύνην* in V. 35 (Nösg., Zöckl.), oder als Akk. der näheren Bestimmung zu *δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν* (B. Wß). Aber alle diese Fassungen sind hinsichtlich des Ausdrucks und Gedankens künstlicher, als wenn man mit Mey. und Win. § 62, 3 *τὸν λόγον* abhängig sein läßt von dem in V. 37 folgenden *ὑμεῖς οἴδατε* und die W. *οὗτός ἐστιν πάντων κύριος* parentheſiert. Durch den an *τὸν λόγον* angeschlossenen längeren Relativsatz und die zu diesem wieder hinzugefügte Parenthese ist es veranlaßt, daß der Vf. den begonnenen Satz nicht fortführt, sondern in V. 37 einen neuen anfängt, in welchem das schon bei *τὸν λόγον* gedachte Verb. fin. voransteht und nun *τὸ γενόμενον ῥῆμα* als neues Objekt gesetzt wird. Zu diesem *τὸ ῥῆμα* tritt dann in V. 38 als Apposition *Ἰησοῦν κτέ.* Für das Auffallende der Ausdrucksweise liegt der innere Grund darin, daß das, was bei dem Hauptsatze: „ihr kennt die den Israeliten zu Teil gewordene Heilsverkündigung" als Nebenaussage steht, d. i. die Aussage über die messianische Bedeutung Jesu, für das Bewußtsein des Schriftstellers die Hauptsache war und

1. Das *ὃν* hinter *λόγον*, bezeugt durch ℵ*CDEHLP Min. syr. Chrys., fehlt bei ℵ$^{a}$AB 61 d. meist. Verss. (W.-H.). Da die Weglassung zur Erleichterung der Struktur sehr nahe lag, muß man sie trotz jener guten Zeugen wohl für sekundär halten (T., B. Wß). Blaß sucht die Schwierigkeit der St. durch Streichung des *κύριος* am Schlusse des V. zu heben. Er erklärt dabei den Akk. *τ. λόγ.* nach Analogie von Mt 21 42. Lk 20 17. I Kor 10 16 als assimiliert dem folgenden Relativum, und deutet *οὗτός ἐστι πάντων* gemäß dem *εἶναί τινος* in 27 23. Lk 4 7.

sich deshalb auch formell auf Kosten jenes Hauptsatzes vordrängte. Zu *ἀποστέλλειν τ. λόγον* vgl. 13 26. *εἰρήνη* hier: „Heil", wie Jes 52 7. Lk 2 14. Eph 6 15. *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* gehört zu *εὐαγγελιζόμενος*. Der Zweck des parenthetischen Zusatzes *οὗτός ἐστιν πάντων κύριος* ist, gleich bei der ersten Bezugnahme auf die den Hörern schon bekannte messianische Heilsbotschaft, die den Israeliten zu Teil geworden ist, hervorzuheben, daß dieser Messias eine universale Bestimmung hat. *πάντων* ist Mask. **V. 37.** „Ihr selbst wißt die Geschichte, die sich durch ganz Judäa hin zugetragen hat". Der Ausdruck *τὸ γενόμενον ῥῆμα* nimmt formell *τὸν λόγον* V. 36 wieder auf, bed. aber etwas Anderes, näml. nicht die Verkündigung, die der Messias Jesus gebracht hat, sondern die Tatsache, daß er als solcher Messias aufgetreten ist. *ῥῆμα* ist hier: „Geschichte", besprochener Sachverhalt; vgl. Lk 2 15. AG 5 32. So schließt sich die Appos. *Ἰησοῦν κτέ.* V. 38 leicht an diesen Begriff an. Zu *ἀρξάμενον ἀπὸ κτέ.*[1] vgl. 1 22. Lk 23 5. **V. 38.** Die Salbung Jesu durch Gott mit h. Geiste und Kraft (zu diesem Begriffspaar vgl. Lk 1 17. I Kor 2 4) ist bei seiner Taufe erfolgt gedacht. S. z. 4 27 und vgl. J. Bornemann, die Taufe Chr. durch Joh. 1896, S. 18. Jesus „zog durchs Land (*διῆλθεν* wie 8 4) wohltuend und alle vom Teufel Überwältigten (*καταδυναστεύειν* auch Jak 2 6. Sap 2 10. 15 14. JSir 48 12) heilend". Vgl. 2 22. **V. 39.** „Wir (die Apostel) sind Zeugen (vgl. 1 22) von allem, was er getan hat sowohl im Lande der Juden als auch in Jerus."[2]. Das „Land der Juden" ist das platte Land im Unterschied von der Hauptstadt (Harnack III S. 60). Es umfaßt aber, wie *ὅλη ἡ Ἰουδαία* V. 37, auch Galiläa. S. z. 9 31. Der Relativsatz *ὃν καὶ ἀνεῖλαν κτέ.* ist dem Sinne nach parallel dem Relativsatze in V. 38, den geschichtlichen Bericht über Jesus fortsetzend. Doch braucht man deshalb nicht mit Blaß V. 39a für eine Parenthese zu halten (nach B. Wß: Zusatz des Bearbeiters), da das *ὃν* formell seine Beziehung in dem Subj. des *ἐποίησεν* V. 39a findet. In dem *καὶ* liegt ein indirekter Hinweis auf anderweitige Verfolgung, die Jesus seitens des Volkes Isr. fand. A. Seeberg, Tod Christi S. 324 f. erklärt, durch das *καὶ* („denn auch") werde das Geschick Jesu als entsprechend seinem messian. Verhalten hingestellt. Zu *ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου* vgl. 2 23. 5 30.

**V. 40 f.** Diesen hat Gott auferweckt am dritten Tage (vgl. 2 32. 3 15. 5 30 f.) und hat gegeben (*διδόναι* c. inf. wie 4 29. 14 3), daß er offenbar werde (durch Erscheinungen; vgl. 1 3) nicht dem ganzen Volk, wohl aber den von Gott vorher erwählten Zeugen (vgl. 1 22. 2 32. 3 15. 4 33. 5 32. Lk 24 48), uns, die wir mit ihm zusammen gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten". *προχειροτονεῖν* nur hier im NT; doch vgl. das Simplex 14 23. II Kor 8 19. Die Erwählung durch Gott und ihr Vorangegangensein vor dem zu bezeugenden Ereignisse wird besonders betont, um die

1. Die LA *ἀρξάμενος* ist zwar durch ℵABCDEH 40 bezeugt (*ἀρξάμενον* nur durch LP Min.) und wird deshalb von T., W.-H. aufgenommen. Aber sie ist grammatisch unmöglich und deshalb für ein altes Schreibversehen in Reminiszenz an Lk 23 5 zu halten (B. Wß S. 26). Blaß hält die W. *ἀρξ.* — *Gal.* für interpoliert nach Lk 23 5.

2. Das *ἐν* vor *Ἰερ.* ist vielleicht nach BD 26 vulg. auszulassen (W.-H., B. Wß S. 50 f.).

Zeugenschaft nicht als eine zufällige erscheinen zu lassen. Zu dem Essen der Jünger mit dem Auferstandenen vgl. 1 4. Lk 24 41. 43. Ignat. ad Smyrn. 3. V. 42. Nach 1 8 hat der Auferstandene den Zwölfen gesagt, sie würden „bis ans Ende der Erde" seine Zeugen sein. Nach u. St. hat er sie beauftragt, „dem Volke" d. i. dem Volke Israel zu predigen. Aus dieser Differenz kann man doch nicht schließen, daß der Vf. hier aus einer Quelle schöpft, die von jener früheren Beauftragung mit der Heidenmission nichts wußte (B. Wß). Man sieht nur, daß der Vf., obwohl er den Auferstandenen jene prophetischen Worte über die Ausbreitung des Zeugnisses der Zwölfe sagen läßt, doch nicht meint, die Zwölfe hätten von da an gleich ein deutliches Bewußtsein von dem ganzen Umfange ihrer Missionsaufgabe gehabt. Die geschichtlichen Tatsachen, die er überliefert, zeugten dafür, daß sich dieses Bewußtsein bei ihnen nur allmählich entwickelt hatte. Wo er nun in unserer Erzählung gerade berichtet, welcher besonderen Umstände und Antriebe es bedurfte, um den Petr. dem Korn. zuzuführen, ist es durchaus angemessen, daß er den Petr. an u. St. von der Predigtaufgabe der App. nur in dem Sinne sprechen läßt, in welchem die Zwölfe sie bis dahin verstanden und ausgeführt hatten. – Die App. sollten bezeugen, daß „dieser[1] ist der von Gott zum Richter von Lebenden und Toten Eingesetzte". Vgl. 17 31. II Tim 4 1. I Pt 4 5; auch Röm 14 9. *οὗτός ἐστιν* wie 9 20. 22. 17 3. **V. 43.** Über das Zeugnis der Propheten vgl. 2 25–31. 3 18–24. Die Predigt von der Sündenvergebung durch Christi Namen für jeden an ihn Glaubenden klingt paulinisch (vgl. Röm 3 22ff.).

**V. 44.** Die Geistesausgießung erfolgte, „während Petr. noch diese Worte sprach". B. Wß u. Blaß bemerken mit Recht, daß die gleiche Wendung in Lk 8 49. 22 47. Mt 12 46. 17 5 nicht eine Unterbrechung der Rede bezeichnet. Das unmittelbare Einsetzen des neuen Vorganges beim Aufhören der Rede ist gemeint. Die Rede ist inhaltlich ein abgerundetes Ganzes, bei dem der Schluß V. 43b wieder auf den Anfang zurückblickt. Nach 11 15 freilich erfolgte die Geistesmitteilung gleich beim Anfang des Redens des Petr. „Der h. Geist", der auf alle Zuhörer, also auf Korn. und die in V. 24 bezeichneten Verwandten und Freunde desselben, aber auch auf die Begleiter des Petr. fällt, ist die glossolalische Begabung (s. z. 8 15). Nur hier tritt diese Geistesgabe vor der Taufe ein, als göttlicher Hinweis auf die Zulässigkeit der Taufe (V. 47). – **V. 45.** „Die Gläubigen aus der Beschneidung" d. i. die Christen jüdischer Herkunft (vgl. 11 2. Röm 4 12. Gal 2 12. Kol 4 11. Tit 1 10) gerieten in ein Erstaunen höchsten Grades (*ἐξέστησαν*), als sie die Verleihung der Geistesgabe, dieses Sonderbesitzes der messianischen Gemeinde, „auch an die Heiden" wahrnahmen. Der vorliegende Einzelfall zeigt etwas mit bezug auf die Heiden überhaupt. **V. 46.** Zum Ausdruck und zur Sache vgl. 2 4. 6. 11. Die Gleichartigkeit mit dem Pfingstvorgange wird

1. *οὗτος* ist z. l. nach BCDE mehr. Min. u. Verss. (W.-H., B. Wß, Blaß). ℵAHP viele Min. vulg. aeth. Iren. Chrys. haben *αὐτὸς* (T.), welches eingesetzt wurde, weil bei der Angabe dessen, was Jesus selbst aufgetragen hatte, die Beziehung auf ihn mit dem Pron. demonstr. unpassend schien.

in V. 47 (11 15) ausdrücklich hervorgehoben. An u. St. ist aber offenbar nicht ein Reden in verschiedenen Landessprachen gemeint. S. d. Exkurs hinter 2 13. V. 47. „Es kann doch nicht etwa (vgl. Lk 6 39) Jemand das Wasser verwehren, so daß diese nicht getauft werden?" Zu dem *τοῦ μὴ* vgl. 14 18. 20 20. 27. Lk 4 42. 24 16 (Blaß, Gr. § 71, 3). V. 48. Petr. läßt die Taufe von seinen Gefährten verrichten. Vgl. I Kor 1 14. 17. Durch den Aorist *ἠρώτησαν* wird zugleich die Erfüllung der Bitte angedeutet (Blaß, Gr. § 57, 4).

## Kap. 11.

b) V. 1–18. Die Rechtfertigung des Petrus. V. 1[1]. Es hörten von dem für die Heiden bedeutsamen Vorgang „die App. und die durch Judäa hin wohnenden Brüder", also auch diejenigen außerhalb Jer.s. V. 2. Gegen Petr. „stritten (*διακρίνεσθαι* vom Wortwechsel wie Jud 9) die aus der Beschneidung (wie 10 45, hier in formellen Gegensatz gegen die *ἄνδρες ἀκροβυστίαν ἔχοντες* V. 3)". V. 3. Die mit *ὅτι* recitativum eingeführte vorwurfsvolle Frage: „du bist zu Leuten mit Vorhaut ins Haus gegangen und hast mit ihnen zusammen gegessen?" zeigt, daß die Schwierigkeit und Wichtigkeit des Falles in der Speisegemeinschaft lag, sofern diese eine Verletzung der jüd. Gesetzlichkeit bedeutete.

V. 4. *ἀρξάμενος* hebt, wie *ἤρξατο* 1 4, das Einsetzen der neuen Handlung hervor. *καθεξῆς*: „der Reihe nach" (vgl. 18 23. Lk 1 3). V. 5. Der Zusatz: „an vier Enden herabgelassen", der in 10 11 zu *σκεῦος* gehört, ist hier passender mit dem verglichenen Begriffe *ὀθόνην* verbunden. Denn das Leinentuch wird erst dadurch, daß es oben an vier Enden gehalten ist, einem Gefäße vergleichbar. V. 6. „Auf dieses mein Auge richtend betrachtete ich (die Sache) und sah." *κατανοεῖν* ohne Obj. wie 7 31. Beachte den Wechsel zwischen dem Imperf. *κατενόουν* und dem Aor. *εἶδον*, der das Ergebnis des Betrachtens bezeichnet. Neben den Vierfüßern werden hier (abweichend von 10 12) „die wilden Tiere" wegen ihres besonders unreinen Charakters besonders hervorgehoben. V. 11. Petr. spricht von dem Haus, „in dem wir waren"[2], weil er nach V. 12 die Gefährten, die mit ihm von Joppe nach Caes. gezogen waren, jetzt in Jer. bei sich hat. V. 12. *μηδὲν διακρίναντα*[3]:

1. V. 1 u. 2 haben bei D syr. par. wernig. eine wesentlich erweiterte Fassung. Blaß (vgl. StKr 1896 S. 448 u. 464) stellt nach diesen Zeugen, die im einzelnen etwas differieren, den *β*-Text folgendermaßen fest: *Ἀκουστὸν δὲ ἐγένετο τοῖς ἀποστ. κ. τ. ἀδελφ. τοῖς ἐν τ. Ἰουδ., ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγ. τ. θ. ὁ μὲν οὖν Πέτρ. διὰ ἱκανοῦ χρόνου ἠθέλησεν πορευθῆναι εἰς Ἱερ. καὶ προσφωνήσας τοὺς ἀδελφ. καὶ ἐπιστηρίξας [αὐτοὺς] ἐξῆλθεν, πολύν τε λόγον ποιούμενος ⟨ἐπορεύετο⟩ διὰ τῶν χωρῶν διδάσκων αὐτούς. ὅτε δὲ κατήντησεν εἰς Ἱερ. καὶ ἀπήγγειλεν αὐτοῖς τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, οἱ ἐκ περιτομῆς ἀδελφοὶ διεκρίνοντο πρὸς αὐτόν, λέγοντες κτλ.* Wesentlich ebenso Hilgf., Acta p. 46 u. 240. Das Motiv zu dieser Erweiterung lag darin, daß die Vorstellung abgewehrt werden sollte, Petr. habe wegen des Aufsehens, das die Bekehrung des Korn. erregte, sein Missionswerk abgebrochen und sich gleich zur Verantwortung nach Jer. begeben. Er hat sein Missionswerk in Ruhe fortgesetzt und ist erst viel später auf eigenen Antrieb und sich volle Zeit lassend nach Jer. gegangen.

2. *ἦμεν* ist bezeugt durch ℵABD 40. Die Änderung in die auch von Blaß beibehaltene Rec. *ἦμην* (vgl. V. 5) lag sehr nahe.

3. So (bezw. *διακρίνοντα*) ℵABE ein. Min. (T., W.-H., B. Wß, Blaß im *α*-Text).

„in keiner Beziehung einen Unterschied machend" (vgl. 15 9) ist nicht ganz gleichbedeutend mit dem *μηδὲν διακρινόμενος* 10 20. Die Sechszahl der Begleiter nur hier, nicht 10 23, angegeben. Das *οὗτος* weist auf die anwesenden. **V. 13.** Der Begr. *ἄγγελος* hat den Art. in schriftstellerischer Bezugnahme auf den aus K. 10 bekannten Engel. **V. 14.** Zusatz, der weder bei 10 6 noch bei 10 32 (im ursprünglichen Texte) seine Parallele hat, aber dem Sinne nach sehr angemessen ist. **V. 15.** Über *ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με* s. z. 10 44. Das *ἐν ἀρχῇ* bezieht sich auf den Pfingsttag als den Anfang der apostolischen Geschichte. **V. 16.** Bezugnahme auf 1 5. Da von dem auferstandenen Jesus die Geistestaufe seinen Jüngern verheißen ist, bildet die Geistesverleihung an die Unbeschnittenen ein Anzeichen dafür, daß diese von Gott zur Jüngergemeinde Jesu gerechnet werden. **V. 17.** Der begründende Zusatz *πιστεύσασιν ἐπὶ τ. κύριον Ἰησ. Χρ.* ist nicht mit *αὐτοῖς* zu verbinden, wie B. Wß u. Blaß des Sinnes wegen annehmen, sondern mit dem *ἡμῖν*, neben dem er steht: „uns, die wir gläubig geworden waren an u.s.w." Das Part. Aor. ist nicht unpassend mit bezug auf die App. (B. Wß), weil nicht von dem Glauben die Rede ist, den sie gegenwärtig haben, sondern von dem, der einst die Bedingung ihres Geistesempfangs war (vgl. *ἐπιστεύσαμεν* Gal 2 16). An u. St. ist auch nicht etwa nur eine Aussage über die Bedingung, unter der die Heiden die Geistesgabe erlangen, am Platze (Blaß). Petr. will vielmehr hervorheben, daß auch bei ihnen, den geborenen Juden, die Bedingung des Geistesempfanges nur im Glauben an Christum gelegen hatte (vgl. 15 11). Der Begr. *κωλῦσαι* ist gebraucht wie 10 47, hat aber zum Obj. hier nicht das Taufwasser, sondern Gott, den Petr. nicht an der Spendung seiner Heilsgabe an die Heiden und an der darin sich ausdrückenden Aufnahme derselben in die Jüngergemeinde Jesu hindern kann[1]. Von der an Korn. vollzogenen Wassertaufe ist hier keine Rede.

**V. 18.** „Sie wurden still (vgl. 21 14) und priesen Gott (vgl. 4 21)." Aoristisch wird das Einstellen der Gegenrede gegen Petr. (V. 2), imperfektisch das dann einsetzende anhaltende Lobpreisen bezeichnet[2]. „Also (*ἄρα* wie Lk 11 48) auch den Heiden hat Gott die Buße (artikuliert, weil von der bestimmten, den Eintritt in die christl. Gemeinde bedingenden Buße gesagt, vgl. 2 38. 3 19. 17 30) zum Leben (d. i. zum messianischen Heilsleben, vgl. 3 15. 5 20) gegeben." Daß Gott diese Buße gibt (vgl. 5 31), bed. nicht daß er sie durch seine Gnadenwirkungen im Innern der Heiden hervorruft, sondern daß er den Heiden durch die Predigt des Evang.s, die er bei ihnen zuläßt, die Möglichkeit zur Buße eröffnet (vgl. 17 30).

Zur Beurteilung der Korneliuserzählung 10 1–11 18 vgl. Wendt ZThK 1891 S. 230ff. – Die Geschichtlichkeit dieses Stückes ist von Br. und seinen Schülern be-

Die Rec. hat *διακρινόμενον* nach 10 20. Bei D syr.$^{p}$ fehlen die W. *μηδὲν διακρίν.* (danach Bl. im *β*-Text und Hilgf.).

1. Bei D syr.$^{p}$ ist diese Beziehung des *κωλ. τ. θ.* besonders ausgedrückt durch die angefügten W.: *τοῦ μὴ δοῦναι αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον πιστεύσασιν ἐπ' αὐτῷ.* So Blaß im *β*-Text, aber mit Einklammerung der 3 letzten W. (nach Aug.).

2. ℵBD$^{2}$ ein. Min. u. Verss. haben *ἐδόξασαν* (T., W.-H.). Aber das Imperf. *ἐδόξαζον* ist mit Mey., B. Wß S. 21, Blaß beizubehalten. Die Umsetzung in den Aor. gemäß dem *ἡσύχασαν* lag sehr nahe.

sonders nachdrücklich bestritten worden. Daß Petr. in der hier geschilderten Weise schon vor Paul. Heiden bekehrt und sich über die jüd. Speisegesetze hinweggesetzt habe, soll in ausschließendem Widerspruch zu den Mitteilungen des Paul. Gal. 2 über Petr. als Vertreter der Judenmission und der jüd. Gesetzlichkeit gerade mit bezug auf den Speiseverkehr stehen. Die Erzählung sei im ganzen ein künstliches Gebilde des Vf.s der AG., der gemäß seiner Tendenz, die Gegensätze der apostol. Zeit zu verdecken und den Petr. mit Paul. zu parallelisieren, vor den Anfängen der Heidenmission des Paul. (11₂₅f. 13₁ff.) die prinzipielle Begründung der Heidenmission durch Petr. darzustellen gewünscht habe. Geschichtlicher Anknüpfungspunkt für die Erzählung sei vielleicht eben jener Vorgang in Antiochia Gal 2₁₁ff. gewesen, den der Vf. umgebildet und zurückdatiert habe. Vgl. Br. I S. 91ff., Zell. S. 179ff., Overb. S. 150f., Weizs. S. 86. 175. 178, Pfleid. S. 572, Jacobsen S. 14, Hltzm.; auch v. Dobschütz, Probleme d. ap. Zeitalters S. 86.

Daß der Vf. hier, wie sonst, das Detail seiner Erzählung frei ausgestaltet und insbesondere die Rede des Pt 10₃₄–₄₃ selbst komponiert hat, ist m. Er. nicht zu bezweifeln[1]. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die Erzählung einen guten geschichtlichen Kern hat. Man wird zur Anerkennung eines solchen geführt, wenn man folgende Punkte berücksichtigt. 1) Petr. war als Hauptjünger Jesu Zeuge der freien Äußerungen Jesu über den Wert des jüd. Zeremonialgesetzes und besonders der gesetzlichen Reinheitsvorschriften gewesen (Mk 2₁₈–₂₈. 7₁–₂₃), Zeuge auch seiner Anerkennung des frommen Vertrauens einzelner Heiden (Mk 7₂₉. Mt 8₁₀. ₁₃) und seiner Aussagen über ein zukünftiges Hineinkommen auch von Heiden in das Reich Gottes (Mt 8₁₁f. Lk 13₂₈–₃₀). Er war hinterher ein wichtigster Träger der mündlichen Überlieferung von diesen Aussagen Jesu. Durch den erfahrenen Einfluß Jesu und die Erinnerung an seine Worte war er innerlich dazu vorbereitet, eine Vision, wie die 10₁₀ff. beschriebene, zu erleben und unter Umständen, die ihm als göttliche Weisung erschienen, sich über die jüd. Reinheitsgesetze hinwegzusetzen, um einem Heiden, der großes Vertrauen zeigte, die messianische Heilsbotschaft zu bringen. 2) Wie Jesus trotz seines prinzipiellen Freiheitsbewußtseins sich mit seinen Jüngern doch praktisch im großen und ganzen innerhalb der Schranken des jüd. Zeremonialgesetzes bewegt und trotz seiner prinzipiellen Erkenntnis der Zugänglichkeit des Reiches Gottes auch für Heiden seine eigene praktische Berufsaufgabe darin gefunden hatte, sich dem Volke Isr. zu widmen (Mk 7₂₇ff.), so ist es durchaus verständlich, daß auch Petr. den einzelnen Fall, in dem er durch besondere Fügungen Gottes sich zur Beiseitesetzung der jüd. Speisegesetze und zur Predigt an die Heiden berufen fühlte, einen vereinzelten bleiben ließ. In unserm Berichte der AG. werden zwar in 10₃₅. ₄₃ und 11₁₈ dem Petr. und den Christen in Jer. Aussagen zugeschrieben, in denen allgemeingültige Konsequenzen aus dem vorliegenden einzelnen Falle gezogen werden. Andrerseits jedoch ist nicht von irgendwelchen praktischen Folgen die Rede, die dieser Fall gehabt hätte. Er bleibt ein vereinzelter, auf den Petr. später als auf einen längst vergangenen bezug nimmt (15₇–₉). In jenen verallgemeinernden Aussagen haben wir die Zutat des Schriftstellers, in diesem tatsächlichen Vereinzeltbleiben die geschichtliche Erinnerung zu sehen. 3) Wenn der Korneliusfall ein solcher vereinzelter Fall blieb, so ist auch die Haltung, die Petr. nach Gal 2 auf dem Apostelkonvent einnahm, durchaus verständlich. Sein Beruf, in Fortsetzung des Wirkens Jesu den Israeliten das Evang. zu bringen, war durch jenen Fall nicht aufgehoben. Und die Fragen, ob eine Mission an die Heiden, d. i. ein Ausziehen von christlichen Sendboten zur Verbreitung des Christentums in der Heidenwelt, von Gott gewollt sei, wann die rechte Zeit zu ihr sei, wer zu ihr berufen sei, unter welchen Bedingungen man die Heiden in die christliche Gem. aufzunehmen habe, waren durch jenen einen Fall der Aufnahme eines heilsbegierigen Heiden innerhalb Paläsẗinas noch nicht zur vollen, deutlichen, allgemein anerkannten Beantwortung geführt. Für Petr. und die anderen Urapp. hatte in der

1. Krenkel, Jos. u. Lk S. 193ff. weist auf die vielen sprachlichen Berührungen zwischen dieser Geschichte und der von Bileam Num. 22 bei den LXX hin.

ersten Folgezeit kein konkreter Anlaß vorgelegen, zu einer außerhalb Paläſtinas zu betreibenden Heidenmiſſion, für welche doch noch andere Bedenken in betracht kommen konnten, als für jenen einen Fall, Stellung zu nehmen. Als dann durch die Reiſe des Paul. nach Jer. Gal 2₁ff. dieſe prinzipielle Stellungnahme gefordert wurde, hat Petr. nicht nur nach AG 15₇ff., ſondern auch nach Gal 2₆ff. die richtige Konſequenz gezogen, die ſich aus dem Korneliusfalle ergab. Er hat im Unterſchiede von den *ψευδάδελφοι* Gal 2₄f. das Recht der paulin. Heidenmiſſion anerkannt, ebenſo wie umgekehrt Paul. den von Gott gegebenen Beruf des Petr. zum Apoſtolate der Beſchneidung anerkannte (V. 7f.). Dieſe wechſelſeitige Anerkennung wäre nicht möglich geweſen, wenn nicht Petr. und die anderen Säulenapoſtel den nur relativen Wert der jüd. zeremonialen Geſetzlichkeit für Gott und deshalb die Unnötigkeit derſelben für die geborenen Heiden eingeſehen hätten. 4) Endlich iſt auch das Verhalten des Petr. in Antiochia Gal 2₁₁ff. keineswegs unvereinbar mit der Geſchichtlichkeit des Kernes der Korneliuserzählung. Petr. hat in Ant. zuerſt mit den Heidenchriſten zuſammen gegeſſen und hierin dieſelbe innere Freiheit gegenüber den jüd. Speiſegeſetzen bewährt, wie früher bei Korn. Daß er ſich hinterher um der Jakobusleute willen von der Tiſchgemeinſchaft mit den Unbeſchnittenen zurückzog, war nach dem Urteil des Paul. V. 12f. eine heuchleriſche Verleugnung ſeiner Überzeugung. Hier iſt nicht der Ort, dieſes Verhalten des Petr. pſychologiſch zu erklären oder moraliſch zu rechtfertigen. Jedenfalls zeigt die Tatſache, daß Barnabas, der bisherige Gefährte des Paul. in der Heidenmiſſion, ſich damals ebenſo verhielt wie Petr. (V. 13), wie verkehrt es wäre, wenn man aus dieſem Verhalten des Petr. ſchließen wollte, er könne nicht früher dem Korn. gegenüber ſo verfahren ſein, wie es die AG. ſchildert.

**V. 19–30. Die heidenchriſtl. Gemeinde in Antiochia**[1]. **V. 19.** Wörtlich wird angeknüpft an 8₄: „Die anläßlich der wegen Stephanus eingetretenen Bedrängnis Verſprengten nun durchzogen das Land bis Phönizien und Cypern und Antiochia". Antiochia am Orontes, Hauptſtadt der Prov. Syrien, war damals eine der größten und blühendſten Städte des röm. Reichs

1. In 11₁₉ wird der mit 8₄ abgebrochene Quellenbericht, aus dem die Stephanus-Geſchichte im weſentlichen ſtammte, wieder aufgenommen (ſ. d. Anm. zu 8₄ff.). In der Quelle bildete die Mitteilung über die Begründung der heidenchriſtlichen Gem. in Ant. 11₁₉–₂₁ die Vorausſetzung für die urſprünglich zuſammengehörige Erzählung von dem Auftreten der auswärtigen und der einheimiſchen chriſtl. Propheten in Ant. 11₂₇f. 13₁–₃ (ſ. d. Anm. z. 13₁ff.). In 13₁ werden nun Barn. und Saul. neben den anderen Propheten und Lehrern ſo aufgeführt, als ſei bisher noch nicht (geſchweige denn unmittelbar vorher in 12₂₅) von ihnen die Rede geweſen. In der Quelle wurden dieſe beiden Männer offenbar hier zum erſten Male genannt. So können alſo die Mitteilungen in betreff ihrer 11₂₂–₂₆a u. 30. 12₂₅ nicht aus dieſer Quelle ſtammen. Der Vf. der AG., der früher nach anderweitigen Mitteilungen über Barn. als angeſehenes Mitglied der Gem. in Jer. (4₃₆f.) und über die Reiſe des Saul. nach Tarſus (9₃₀) berichtet hatte, meinte die in 13₁ zu erzählende Anweſenheit der beiden Männer in Antioch. ſo erklären zu müſſen, wie er es in 11₂₂–₂₆a getan hat. Im Sinne der Quelle freilich war der Cyprier Barn. (vgl. 4₃₆) gewiß einer der *ἄνδρες Κύπριοι* 11₂₀ geweſen (vgl. Sp. S. 128). Die Notiz 11₂₆b, die nicht ſpeziell mit der Wirkſamkeit des Barn. und Saul., ſondern nur damit zuſammenhängt, daß ſich eine von der jüd. Synagoge getrennte Chriſtengem. gebildet hatte, kann mit zur Quelle gehört haben. Über V. 28b u. 29 ſ. d. Anm. z. V. 28. — Auch Sp. S. 124ff., der das Stück 11₁₉–₃₀ im ganzen ſeiner Quelle A zuweiſt, betrachtet V. 22–26 als fremdartigen Einſchub (aus B, urſprünglich anſchließend an 11₁₈, mit einigen redaktionellen Zuſätzen). Feine S. 207ff. leitet V. 19–23 aus der jeruſ. Quellenſchrift her, dagegen V. 25–30 aus einer von Paul. handelnden zweiten Quelle; V. 24 ſei redakt. Zutat. Jgſt S. 100 ſieht in V. 24 eine Zutat des Red., die urſprünglich in der Quelle B mit 4₃₇b verbunden geweſen ſei. Hilgf. ZwTh 1895 S. 500ff. weiſt unſern Abſchnitt im ganzen dem Red. zu, nur V. 27–29 ſollen aus der Quelle C ſtammen, welche die Pauluskehrung berichtete. Nach Harnack III S. 137ff. ſtammt V. 19–30 aus der antiochenisch-jeruſalem. Quelle als Fortſetzung von 6₁–8₄.

und wurde eines der bedeutendsten Zentren des alten Christentums. Die vom Vf. der AG. nach seiner Hauptquelle gegebenen Mitteilungen über die Begründung und Anfangsentwicklung der Christengemeinde dort in 11 19–30. 13 1–4. 14 26–15 3. 15 30–39 sind für uns um so wertvoller, als Paul. in seinen Briefen nur einmal, Gal 2 11ff., auf diese wichtige Gemeinde bezug nimmt (vgl. Harnack III S. 80ff.). *λαλοῦντες τ. λόγον = εὐαγγελιζόμενοι τ. λόγ.* 8 4. **V. 20.** Die „Hellenen“[1] in Ant., denen einige der Versprengten predigten, sind im Unterschied von den Diaspora-Juden V. 19 Heiden. Auch die ΣΑ *Ἑλληνιστάς* müßte diesen Sinn haben (anders Ranke, Weltgesch. III S. 175). Ausgeschlossen ist aber nicht, daß sie solche *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* waren, die sich schon zur jüd. Synagoge gehalten hatten (vgl. 14 1. 17 4. 18 4). Der Zweifel Overb.s an der Geschichtlichkeit dieser Heidenbekehrung in Ant., weil das Bewußtsein des Paul. von der Ursprünglichkeit seines Heidenapostolats gegen sie zeuge, ist unberechtigt. Denn P. beansprucht nirgends, der zeitlich erste Verkündiger des Evang.s an die Heiden gewesen zu sein. Die besondere Bedeutung des Heidenmissionswerkes, zu dem er sich durch die Gnade Gottes berufen und befähigt wußte (vgl. bes. I Kor 15 10. II Kor 10 13ff. Röm 15 17ff.), konnte auch für das Bewußtsein des P. selbst dadurch nicht beeinträchtigt werden, daß er an ein früheres, im Prinzip gleichartiges, aber im Umfang noch ganz beschränktes Wirken Anderer anknüpfte. **V. 21.** „Die Hand des Herrn“ muß hier, abweichend von 13 11. Lk 1 66, die des unmittelbar vorher genannten Herrn Jesus sein. Auch bei *ἐπέστρεψεν ἐπὶ τ. κύριον* ist dieser Herr gemeint (s. zu 9 35 und vgl. die bei 1 24 zitierte Schrift von Herner). **V. 22.** *ἠκούσθη – εἰς τὰ ὦτα* ist Pleonasmus wie Jes 5 9. Mt 10 27. *ὁ λόγος*: „die Kunde“ (vgl. Lk 5 15). Über Barnabas s. zu 4 36. Er soll prüfen, ob wirklich so, wie das Gerücht es meldet, Heiden in Ant. an Christum gläubig geworden sind. **V. 23.** Er „sah die Gnade Gottes“, die sich ihm nicht nur in der großen Zahl und dem Eifer der Bekehrten (Blaß), sondern hauptsächlich in der Tatsache, daß überhaupt Heiden zum messian. Heile geführt waren, darstellte (vgl. V. 18). „Er ermahnte alle, mit Vorsatz ihres Herzens beim Herrn zu verbleiben (vgl. 13 43).“ Als *υἱὸς παρακλήσεως* 4 36 ist seine charakteristische Funktion das *παρακαλεῖν*. Innerlichen Herzensentschluß fordert er als Mittel des Bleibens beim Herrn in unausgesprochenem Gegensatze zu zeremonialgesetzlichen Leistungen (B. Wß). **V. 24.** Der Grund für die freudige Anerkennung der heidenchristl. Gem. und das Mitwirken zu ihrem Fortbestande lag in der persönlichen Beschaffenheit des Barn., der ein *ἀνὴρ*

1. Es ist zweifelhaft, ob nach ℵ°AD* arm. Eus. Chrys. *Ἕλληνας* zu l. ist (T., B. Wß, Blaß) oder nach BEHLP Min.: *Ἑλληνιστάς* (W.-H.). ℵ* hat *εὐαγγελιστάς*, welcher Schreibfehler offenbar die Vorlage *Ἑλληνιστάς* voraussetzt. Die Verss. kommen nicht in betracht, da sie, wie bei 6 1. 9 29 erhellt, keine besondere Bezeichnung für *Ἕλληνισταί* im Unterschiede von *Ἕλληνες* haben. Die handschriftl. Bezeugung spricht mehr für *Ἑλληνιστάς*. Der Zusammenhang dagegen scheint *Ἕλληνας* zu fordern, — wenn nämlich *Ἑλληνισταί* nur griechisch redende Juden, wie 6 1 u. 9 29, und nicht griechisch Redende im Gegensatze zu Juden bedeuten kann (doch vgl. den verschiedenen Sinn von *Ἑβραῖοι* einerseits 6 1, andrerseits II Kor 11 22. Phl 3 5). Wenn *Ἕλληνας* die ursprüngliche ΣΑ war, so ist *Ἑλληνιστάς* durch Reminiszenz an 9 29 entstanden.

*ἀγαθὸς*, „ein trefflicher Mann (vgl. Lk 23 50) und voll h. Geiſtes und Glaubens" war, alſo ausgerüſtet mit denſelben chriſtlichen Vorzügen, die 6 5 an Stephanus hervorgehoben ſind. Zu *προσετέθη τῷ κυρίῳ* vgl. 5 14. Zu V. 25 [1] vgl. 9 30.

V. 26. „Es widerfuhr ihnen aber, daß ſie ſogar ein ganzes Jahr lang bei der Gem. aufgenommen waren." Blaß hält das durch ℵABE 13 al. bezeugte *αὐτοῖς* bei *ἐγένετο* (vgl. 7 40. 20 16) nicht für paſſend und lieſt mit der Rec.: *αὐτοὺς*. Aber der Ausdruck iſt gewählt, um das längere Verweilen der Beiden in Ant. als ohne ihre Vorausſicht und Abſicht eingetreten zu charakteriſieren. Nach der Meinung unſeres Vf.s hatte Barn. eigentlich mit Saul. nach kurzem Beſuche in Ant. weiterreiſen wollen. *συνάγεσθαι* bed. hier nicht das Verſammeltſein, wie 4 5. 26 u. ö. (Hltgm., Baljon), ſondern das gaſtliche Aufgenommenſein, wie Mt 25 35. 38. 43. Dtn 22 2. Joſ 2 18. Jud 19 18 u. ö. (Nösg., B. Wß). Nur ſo hat das ſteigernde *καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον* ſeine volle Bedeutung. De W., Overb., Hltgm. faſſen *καὶ — καὶ* korreſpondierend: teils hätten ſie an den Gemeindeverſammlungen teilgenommen, teils (nach außen hin) lehrend gewirkt. Aber dann mußte das erſte *καὶ* nicht vor, ſondern hinter der Zeitbeſtimmung ſtehen. Blaß hält dieſes *καὶ*, das von den beſten Handſchriften bezeugt, von den ſpäteren weggelaſſen iſt, für unecht. „Zuerſt (*πρώτως*, durch ℵBD$^2$ bezeugt ſtatt *πρῶτον*, nur hier im NT) in Ant. hießen (*χρηματίζειν* wie Röm 7 3) die Jünger Chriſten." Die urſprüngliche Selbſtbezeichnung der Anhänger Jeſu war nach dem NT: *μαθηταί, ἀδελφοί, ἅγιοι*. Die Juden aber haben den Namen *Χριστιανοί* gewiß nicht für ſie geprägt, da ſie Jeſum nicht als den *Χριστός* anerkannten und ſeine Jünger vielmehr als *Ναζωραῖοι* bezeichneten (24 5). So werden zuerſt Heiden jenen Namen gebraucht haben. Daß dies ſchon frühzeitig in Antiochia geſchah, iſt nicht unglaubwürdig. Sobald ſich eine Gem. von Anhängern des Meſſias Jeſus konſtituierte, die hauptſächlich aus Unbeſchnittenen beſtand und demgemäß nicht mehr bloß als Judenſekte aufgefaßt werden konnte, drängte ſich das Bedürfnis nach beſonderer Benennung derſelben auf.

Man hat wegen der anſcheinend latein. Form des Namens die Richtigkeit unſerer Angabe der AG. bezweifelt und mit bezug auf das Zeugnis des Tacitus Ann. 15, 44, wonach zu Neros Zeit der Name Chriſtianer in Rom verbreitet war, die Entſtehung des Namens in Rom für wahrſcheinlich erklärt (Br. I S. 103f., Hausr. II S. 360f., Overb. S. 174f.). Aber Lipſius, über d. Urſpr. u. ält. Gebr. d. Chriſtennamens, Progr. Jena 1873, hat nachgewieſen, daß zwar die latein. Art und Herkunft des Namens nicht unmöglich, viel wahrſcheinlicher aber ſeine Entſtehung auf griech. Sprachgebiete nach dem von den Grammatikern ſogen. *τύπος Ἀσιανός* iſt, d. h. nach Analogie der zahlreichen abgeleiteten Namensformen auf *-ηνός*, oder (bei vorangehendem *ρ* oder Vokale) auf *-ανός*, oder (und zwar ſpeziell bei Partei- und Sektennamen) auf *-ιανός*, die bei den aſiatiſchen Griechen gangbar waren. Aus ſprachlichen Rückſichten läßt ſich alſo gegen den an u. St. angegebenen Ort der Entſtehung des Namens nichts einwenden. Lipſius will gleichwohl aus dem Fehlen einer ſonſtigen frühzeitigen Bezeugung ſchließen, daß die Angabe unſr. St. nicht richtig ſei. Er vermutet, daß der Name

1. Blaß rekonſtruiert nach D gig. par. syr. p. marg. den *β*-Text von V. 25f. folgendermaßen: *ἀκούσας δὲ ὅτι Σαῦλός ἐστιν εἰς Ταρσόν, ἐξῆλθεν ἀναζητῶν αὐτὸν καὶ συντυχὼν παρεκάλεσεν ἐλθεῖν εἰς Ἀντ.· οἵτινες παραγενόμενοι ἐνιαυτὸν ὅλον συνήχθησαν τῇ ἐκκλ. κ. ἐδίδαξαν ὄχλον ἱκανόν* (D: *ἐνι. ὅλ. συνεχύθησαν ὄχλ. ἱκ.*), *καὶ τότε πρῶτον ἐχρημάτισαν* (D: *-σεν*) *ἐν Ἀντ. οἱ μαθηταὶ Χρηστιανοί* (D: *Χρειστ.*).

erſt in den letzten Dezennien des erſten Jahrh. bei der heidniſchen Bevölkerung Kleinaſiens aufgekommen ſei. Aber daß der Name im NT nicht öfter vorkommt (nur noch AG 26 28 im Munde des Agrippa und I Pt 4 16 als heidniſche Bezeichnung), beweiſt doch nur, daß er nicht ſchnell in allgemeinen Gebrauch kam und daß, wenn er etwa ſchon bei den Heiden eine gewiſſe Verbreitung hatte, ſo doch die Chriſten unter einander ihre älteren Selbſtbezeichnungen weiter anwandten. Die ausdrückliche Angabe des Tacitus a. a. O., daß das Volk in Rom zur Zeit Neros die Bezeichnung Christiani gebraucht habe (vgl. Sueton. Nero 16), kann nicht ohne gewichtigere Argumente, als die von Lipſius S. 17 gegebenen, zu einem Zeugniſſe abgeſchwächt werden, welches nur für den Gebrauch des Namens zur Zeit des Tacit. ſelbſt gültig wäre. War aber in Rom zur Zeit Neros der Name ſchon beim Volke im allgemeinerem Gebrauche, ſo muß ſeine Entſtehung einer noch früheren Zeit zugehören. Vgl. K. Schmidt I S. 164ff.; Blaß, Hermes 1895, S. 465ff.; A. Carr, Exp. 1898 I p. 456ff.; Kattenbuſch, d. apoſt. Symbol II, 1900, S. 557ff.; Harnack, Miſſion I² S. 345ff. — Blaß nimmt aus ℵ* 61 die Form *Χρηστιανοί* auf (B*D*: *Χρειστ.*), indem er aus Tert. Apol. 3, Lactant. Inst. div. 1, 4, Sueton. Claud. 25 ſchließt, die Griechen hätten gleich von vornherein anſtatt des ihnen unverſtändlichen *Χριστός* den bekannten Begriff *Χρηστός* eingeſetzt und danach jenen Namen gebildet. Aber ein entſcheidender Grund dafür, die auf Mißverſtand beruhende Namensform für die primäre, und nicht vielmehr auch zeitlich für die ſekundäre zu halten, iſt nicht einzuſehen; geſchweige denn wäre zu begreifen, daß der Vf. der AG. dieſe Form wiedergegeben hätte.

**V. 27.** „Propheten" ſind Männer der inſpirierten Rede, Verkündiger einer vom Geiſte Gottes empfangenen *ἀποκάλυψις*. Die Prophetie, eine der mannigfachen Geiſtesgaben in der älteſten Chriſtenheit (I Th 5 20. I Kor 12 10. 28f. Röm 12 6), iſt als eine Art wunderbaren Redens der Gloſſolalie verwandt (vgl. die Zuſammenſtellung I Kor 12 10. 13 1f. 8. 14 1ff. AG 19 6), wird aber von Paul. höher gewertet, als dieſe, weil ſie durch ihre Verſtändlichkeit auch Anderen zur Erbauung und Belehrung dient (I Kor 14). Während die Propheten an u. St. aus Jer. nach Antiochia kommen (vgl. 15 32), zählt die antiochen. Gem. ſolche Propheten auch zu ihrem eigenen Beſtande (13 1). Über die Propheten in der nachapoſt. Zeit vgl. beſ. Did. c. 11. 13. 15 und dazu Harnack, Proleg. z. Did. (TU II, 2) S. 119ff. Miſſion² S. 277f. 280ff.

**V. 28.** Der occidental. Text[1] bed.: „Es war aber ein großer Jubel (*ἀγαλ-*

1. Der Text. rec. v. V. 28 lautet: *ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμανεν* (B vulg.: *ἐσήμαινεν*) *κτἑ.* Aber D Aug., par., wernig., auch das Fragment der altlat. Überſ. in den Miscell. Cassinese (Harnack ThZ 3 1898 S. 172) bieten folgende bedeutſame Erweiterung: *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀν. Ἄγ. σημαίνων κτἑ.* (Blaß *β*-Text). Höchſt wahrſcheinlich iſt dieſer occidentaliſche Text der urſprüngliche. Ein Motiv für die ſekundäre Zufügung jener W. iſt ſchwer einzuſehen. Dagegen iſt es leicht verſtändlich, daß man das erſte ſo ganz vereinzelte Auftreten des Perſonalpron. der erſten Perſ. auffällig und den großen Jubel, der zu der gleich folgenden Weisſagung einer großen Kalamität in ſeltſamem Kontraſt zu ſtehen ſchien, anſtößig fand. Auch B. Wß, Cod. D S. 111f. hält es für möglich, daß hier D eine gute LA bietet. Gegen die Urſprünglichkeit dieſer occident. LA: Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1899 S. 316ff.; für ſie: Hilgf. ZwTh 1899 S. 384ff. Acta p. 277 s.; Blaß StKr 1900 S. 23ff.; Pott, d. abendländ. Text der AG. 1900 S. 69f. Der gewichtigſte Gegengrund gegen die Urſprünglichkeit der 1. Perſ. Plur. in V. 28 beſteht darin, daß in der unmittelbaren Fortſetzung der Erzählung V. 29 von „den Jüngern" in 3. Perſ. geſprochen wird (Harnack a. a. O. S. 4f.). Aber dieſes Argument iſt hinfällig, wenn man aus anderweitigen Anzeichen erkennt, daß V. 29f. zuſammen mit den 4 Schlußworten von V. 28 nicht die urſprüngliche Fortſetzung von V. 27f. bilden, ſondern vom Bearbeiter hinzugefügt ſind zu einem Quellenbeſtande in V. 27f., welcher ſeine urſprüngliche Fortſetzung in 13 1ff. hatte (ſ. den folgenden Exkurs).

λίασις wie 2 46). Als wir aber verſammelt waren (vgl. συστρέφειν 28 3; συστροφή 19 40. 23 12), ſagte einer von ihnen namens Agabus andeutend durch den Geiſt (d. h. vermöge ſeiner prophetiſchen Begabung): eine große Hungersnot werde eintreten (μέλλειν ἔσεσθαι wie 24 15. 27 10) über die ganze Welt". Sehr bemerkenswert iſt hier das erſte Auftreten des „Wir" in der AG.; unerklärlich iſt es nicht, da auch andere Anzeichen darauf hinweiſen (ſ. d. Anm. zu V. 19 ff. u. 13 1 ff.), daß der Grundbeſtand dieſes Stückes derſelben Quelle entſtammt, wie nachher der Bericht über die Reiſen des Paul. K. 13. 14 u. 16 ff. — Der „große Jubel" iſt wohl als beiderſeitiger gedacht: auf Seiten der Gem. wegen des Beſuches von Männern aus der Urgemeinde, auf Seiten dieſer wegen ihres Antreffens einer blühenden Gem. von Chriſtgläubigen aus der Heidenwelt. Über Agabus vgl. 21 10. Der Name kommt vielleicht von עָגַב lieben, vielleicht von חָגָב Heuſchrecke, vielleicht auch iſt er urſprünglich griechiſch = Ἀγανός herrlich (ſo Kloſtermann, Probl. im Apoſteltexte S. 10)[1]. σημαίνειν (vgl. 25 27) wird vorzugsweiſe vom bildlichen Anzeigen gebraucht (vgl. Joh 12 33. 18 32. 21 19. Apk 1 1); ſo wahrſcheinlich auch an u. St. (ſ. den folgenden Exkurs). λιμός iſt hier nach ℵAB Femin., wie Lk 15 14. I Reg 18 2. Jeſ 8 21. „Dieſe (Hungersnot) trat ein unter Claudius." Joſ. Ant. 20, 5, 2 (vgl. 3, 15, 3; 20, 2, 6) berichtet von „der großen Hungersnot" in Judäa unter dem Prokurator Tiberius Alexander (ca. 45 – 48 p. Chr.). Dieſelbe war freilich keine über die ganze Welt verbreitete, wie die von Agabus vorausgeſagte. Daß unter der Regierung des Claudius in verſchiedenen Teilen des Reiches Hungersnöte waren, bezeugen Sueton. Claud. 18, Tacit. Ann. 12, 43 (vgl. Schür. I[3] S. 567 f.). Aber auch dieſe betrafen nicht das ganze Reich. Der Vf. der AG. erzählt das Folgende (V. 29 f.) ſo, als handele es ſich um eine Hungersnot nur in Judäa. Er hat offenbar die Verwirklichung des Agabus-Wortes von der univerſalen Hungersnot in jener paläſtinenſiſchen Hungersnot, von der Joſ. berichtet, geſehen.

Eine andere Frage iſt es, ob auch im Sinne der Quelle die Weisſagung ſich auf dieſe Hungersnot bezog. Die Differenz zwiſchen der der ganzen οἰκουμένη geltenden Weisſagung und der in V. 29 f. nur für Judäa erwarteten und eingetretenen Erfüllung iſt ein Anzeichen dafür, daß der Vf. der AG. jene Weisſagung nicht ſelbſt formuliert, ſondern nach ſeiner Quelle reproduziert hat. Da nun jedenfalls die Notiz über Saul. V. 30 nicht in der Quelle ſtand (ſ. d. Anm. zu V. 19 ff.), andrerſeits das Stück 13 1 – 3 in ſeinen Anfangsworten auch formell auf unſere Erzählung von den nach Ant. gekommenen auswärtigen Propheten bezug nimmt und in der Quelle unmittelbar auf ſie gefolgt ſein wird (ſ. zu 13 1), ſo ſcheint mir die Vermutung wohl berechtigt zu ſein, daß der λιμὸς ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην im Sinne der Quelle gleich dem λιμὸς ἐπὶ τὴν γῆν Am 8 11 nicht ein Hunger nach Brot war, ſondern ein λιμὸς τοῦ ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Die Quelle berichtete über die Geneſis des Heidenmiſſions-Gedankens in der antiochen. Gem. Der Beſtand dieſer Gem. erregte bei den Propheten aus Jer. jubelnde Freude und veranlaßte einen derſelben zu dem Weisſagungswort von dem

1. Wegen 21 10 iſt anzunehmen, daß an u. St. die W. ὀνόματι Ἄγαβος ein redaktioneller Zuſatz zum Quellenberichte ſind (ſ. zu 21 10). Der Vf. der AG. wird aus dem ſpäteren Auftreten des Agabus geſchloſſen haben, daß derſelbe auch zu dieſen früheren, aus Jer. gekommenen Propheten gehört habe und ihr Sprecher geweſen ſei. So auch Hilgf. Acta p. 278.

bevorstehenden Hunger der ganzen Welt nach dem Evang. Hieran schloß sich dann das durch die Propheten der antioch. Gem. selbst ergehende Geisteswort, welches gleich zur Aussendung zweier Missionare aufforderte (13 1f.). In der Beziehung auf den bildlichen Sinn des *λιμός* hat auch der Begriff *σημαίνειν* seine prägnante Bedeutung. Der die Quelle bearbeitende Vf. der AG. hat diesen bildlichen Sinn verkannt (vgl. das Mißverständnis Joh 4 10ff.). Von ihm stammt die in den Schlußworten von V. 28 gegebene Deutung auf die ihm aus Jos. Ant. 20, 5, 2 bekannte „große Hungersnot" und die Mitteilung V. 29f. über das Verhalten, welches die antioch. Gem. im Vorausblick auf diese Hungersnot in Judäa geübt habe. Wahrscheinlich bot ihm die Quelle insofern einen Anlaß zu dieser Mitteilung, als in ihr nachher in Fortsetzung der Bildrede berichtet war, Barn. und Saul. seien ausgesandt worden, um den unter der bezeichneten Hungersnot Leidenden Dienstleistung zu bringen. Vgl. Wendt StKr 1892 S. 271ff.

**V. 29.** „Von den Jüngern aber beschloß jeder, je nachdem einer vermögend war, zur Unterstützung den in Judäa wohnhaften Brüdern (etwas) zu senden." Als Subj. zu *ὥρισαν* sind *οἱ μαθηταί* gedacht. Dieser Begriff ist aber formell in die Struktur des Zwischensatzes *καθὼς εὐπορεῖτό τις* hineingezogen und so zu einem von *τις* abhängigen Gen. geworden. *ἕκαστος αὐτῶν* ist dann, wie 2 6. 8, zu dem gedachten Subj. von *ὥρισαν* appositionell hinzugesetzt, um die ausnahmslose Geltung der von den Jüngern im allgemeinen gemachten Aussage hervorzuheben. Zur Sache vgl. I Kor 16 2. Über *διακονία* s. zu 6 1. **V. 30.** Die hier zuerst genannten *πρεσβύτεροι*, „Ältesten", der jerus. Gem. (vgl. 15 2ff. 21 18) sind gemäß der Bedeutung, welche das Wort übrigens in den christl. Gemeinden der ältesten Zeit hatte, nicht ein festes Kollegium von Gemeindebeamten, sondern allgemeiner die geehrten älteren Gemeindemitglieder, die Honoratioren (s. zu 5 6). Die App. und etwaige andere, mit besonderen Funktionen betraute Amtsträger der Gem. sind mit in die *πρεσβ.* eingerechnet. Die Meinung, daß in der ältesten christl. Zeit die *πρεσβ.* mit den *ἐπίσκοποι* identisch gewesen seien (Mey., Zöckl. u. A.), läßt sich nicht aufrecht erhalten; ebensowenig die Meinung, daß in Jer. die *πρεσβ.* die nur unter einem anderen Titel auftretenden Nachfolger der Siebenmänner 6 3ff. gewesen seien (s. zu 6 6). Vgl. Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung d. chr. K. S. 51ff. 229ff., Harnack, Proleg. z. Did. (TU II, 2) S. 142ff., Sohm, Kirchenrecht I S. 92ff., Réville, orig. de l'épiscopat, 1894, I p. 57ss. Die Einwendungen von Weizs. S. 603ff. gegen das Vorhandensein von Presbytern in der älteren jerus. Gem. treffen nur die Vorstellung eines Kollegiums von bestimmten Beamten. — Die Angabe unserer St., daß die Kollekte „durch die Hand von Barnabas und Saulus" überbracht sei, ist jedenfalls mit bezug auf Saul. unrichtig. Denn eine damalige Reise des P. nach Jer. ist durch die Nichterwähnung am Schlusse von Gal 1 ausgeschlossen. P. hätte hier, dem Zwecke der ganzen Erörterung von Gal 1 u. 2 entsprechend, durchaus auch auf diese Reise bezug nehmen müssen, um der Vorstellung zu begegnen, daß er eben damals irgendwie von den Urapp. abhängig geworden sei. Die Meinung Mey.s (z. Gal 2 1), daß P. zwar mit Barn. von Antioch. abgereist, aber aus unbekannten Gründen nicht bis nach Jer. gekommen sei, entspricht offenbar nicht dem Sinne des Vf.s der AG. (vgl. 12 25). Die gewöhnliche Auskunft aber, daß P. diese Reise nach Jer.

wegen ihrer Kürze und Unwichtigkeit und weil er damals mit den Urapp. in keine Berührung gekommen sei, am Schlusse von Gal 1 nicht erwähnt habe (Baumg., Nösg., Zöckl., Blaß u. A.), ist deshalb unzureichend, weil P. sie gerade aus diesen Gründen dort hätte besprechen müssen, um eben ihre Unwichtigkeit für sein Verhältnis zu den Urapp. klarzulegen. Es liegt an u. St. ein Irrtum vor, analog der irrigen Darstellung der früheren Reise des P. nach Jer. 9 26ff. (s. d. Exkurs hinter 9 30). Über den wahrscheinlichen Anlaß zu diesem Irrtum s. den Schluß des Exkurses hinter V. 28.

## Kap. 12.

**V. 1–25. Verfolgung in Jer. unter Herodes Agrippa[1]. V. 1.** „Um jene Zeit aber (vgl. 19 23. I Mak 11 14. II Mak 3 5) legte der König Herodes die Hände an, um einige der (Leute) von der Gem. zu mißhandeln." Ob bei der auf das vorher Berichtete bezug nehmenden Zeitangabe speziell die Zeit des Vorganges 11 27f. oder die Zeit der Reise des Barn. u. Saul. 11 30 gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden (Overb.); jedenfalls ein Zeitpunkt vor ihrer Rückreise (12 25). Herodes Agrippa I, Enkel Herodes d. Gr., Sohn des Aristobul und der Berenice, geb. im J. 10 v. Chr., war nach abenteuerlichem Vorleben von Caligula zum König über die nördlichen und nordöstlichen Gebiete Palästinas, die ehemaligen Tetrarchieen des Philippus, Lysanias und Herodes Antipas, gemacht, und später von Claudius auch mit Judäa und Samaria beschenkt, so daß er noch einmal, vom J. 41–44, das ganze Reich Herodes d. Gr. beherrschte. Durch sein zur Schau getragenes Interesse für

1. Die Erzählung V. 1–23 oder 24, die durch die einleitenden W. in V. 1 und durch V. 25 in chronologische Beziehung zu 11 30 gesetzt ist, wird von denjenigen Kritikern, die eine zusammenhängende urgemeindliche Quelle für den ersten Teil der AG. annehmen, aus dieser hergeleitet: von B. Wß (der in V. 3. 5. 12b. 18–22. 24f. Zusätze des Bearbeiters sieht), Sorof S. 44ff., Feine S. 209f., Sp. S. 127 u. 158f. (aus B), Jgjt S. 105ff. (aus B, mit manchen kleinen Zusätzen des Red., in der Quelle vor 9 32–11 17 stehend), Hilgf. ZwTh 1895 S. 513ff., Acta p. 278s. (aus A). Nach Harnack III S. 144ff. stammt sie aus derselben jerusalemisch-cäsareensischen Quelle, wie vorher 3 1–5 16. 8 5–40. 9 31–11 18. Meines Erachtens ist der episodische Charakter des Stückes zwischen den ursprünglich zusammengehörigen Quellenstücken 11 27f. u. 13 1ff. klar, läßt sich aber über seine Herkunft und seinen quellenmäßigen Zusammenhang mit anderen Stücken der AG. nichts Bestimmtes sagen. Die Erzählung von der wunderbaren Befreiung des Petr. ist eine Parallelüberlieferung zu 5 18–23 (s. d. Anm. zu 4 1ff.). Sie bietet von V. 12 an manche konkrete Detailzüge, die schwerlich frei erfunden sind, sondern wahrscheinlich auf die mündliche Überlieferung des Markus (V. 12) zurückgehen. Aber man darf hieraus nicht die Historizität auch des ganzen wunderbaren Details in V. 6–11 folgern. Vielleicht lag in einer solchen Äußerung des Petr., wie V. 11, der Anlaß zur Ausgestaltung der Befreiungsgeschichte (vgl. Ewald S. 202, Hltzm.). Vgl. auch die in den Wirbericht eingeschobene wunderbare Befreiungsgeschichte 16 25–34 (s. zu d. St.). – Die Kürze der Mitteilung über den Märtyrertod des Zebedaiden Jakobus V. 2, die von der breiten Ausführlichkeit der folgenden Petrus-Geschichte sehr absticht, ist nicht aus dem schriftstellerischen Plan des Vf.s der AG. (Mey., Lekebusch S. 219, Nösg.), sondern nur daraus zu erklären, daß der Vf. über diesen Vorgang nichts Genaueres wußte (so auch Harnack III S. 106). Mit bezug auf die Erzählung vom Ende des Königs Agrippa V. 20–23 bemerkt B. Wß mit Recht, daß der Vf. der AG. sie gemäß seiner Vorliebe für Anknüpfung an profangeschichtliche Data eingefügt hat.

jüd. Geſetzlichkeit gewann er die Phariſäerpartei für ſich. Daß er aus Gefälligkeit gegen die Juden die Häupter der Chriſtengemeinde zu beſeitigen ſuchte, iſt bei ſeinem Charakter verſtändlich. Vgl. Hausrath II S. 195ff. 245ff., Schür. I³ S. 550ff., O. Holtzm.² S. 57ff., Wellhauſ. S. 337ff. Die W. *ἐπέβαλεν τ. χεῖρας* mit folgendem Infin. deutet Blaß = *ἐπεχείρησεν*, „er verſuchte". Aber dieſen Sinn hat *ἐπιβάλλειν τ. χεῖρας* ſonſt nirgends im NT. Es wird auch hier, wie ſonſt, bedeuten: „ergreifen" (oder „ergreifen laſſen"). Auf wen er „die Hände legen ließ", iſt nicht direkt geſagt (vgl. 4₃: Dativ; 5₁₈. 21₂₇: *ἐπί*), wird aber aus dem folgenden Infinitivſatz klar. In der Wendung *τινας τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* iſt das *ἀπὸ* ſtatt *ἐκ* (15₅) nicht-attiſch (Blaß, Gr. § 40, 2). **V. 2.** „Er tötete durchs Schwert (d. i. ließ enthaupten) Jakobus den Bruder des Joh." Vgl. die Vorausſage Jeſu Mk 10₃₈f.[1]. Eine chriſtliche Sage über die Umſtände bei dieſer Hinrichtung berichtet Clem. Alex. bei Euſ. h. e. 2, 9. Apokryphes über dieſen Jak. bei Lipſius, Apokr. Apoſtelgeſch. II, 2, S. 201ff.

**V. 3.** Der König „ging dazu weiter (in Fortſetzung ſeines in V. 1 bezeichneten Verhaltens), auch Petrus zu verhaften". Zum Ausdruck vgl. Lk 20₁₁f. Gen 4₂. Die W.: *ἦσαν – ἀζύμων* ſind Parentheſe. **V. 4.** „Vier Vierſchaften von Soldaten" hatten die Wache, d. h. je ein *τετράδιον* = quaternio, Abteilung von 4 Mann, für jede der 4 Nachtwachen. Um die Ruhe des Feſtes nicht zu ſtören, wollte der König ihn erſt „nach dem Paſſah (d. i. nach der Paſſahfeſtwoche vom 15.–21. Niſan) dem Volke vorführen" bei der auf erhöhtem Platze ſtattfindenden öffentlichen Gerichtsverhandlung (vgl. Joh 19₁₃). **V. 5.** „Gebet aber wurde intenſiv verrichtet." Zu *ἐκτενῶς* vgl. Lk 22₄₄. 1Pt 1₂₂.

**V. 6.** *προσάγειν*[2] hier vom „vorführen" vor den Richter wie Mt 18₂₄ (wo mit W.-H. nach BD Orig. *προσήχθη* zu l. iſt). *προάγειν* hätte denſelben Sinn. Petr. war „mit zwei Ketten gefeſſelt". Vgl. 21₃₃. Da nach röm. Sitte die Gefangenen in der custodia militaris unmittelbar an den bewachenden Soldaten gefeſſelt wurden (z. B. Joſ. Ant. 18, 6, 7; Seneca ep. 5, 7), ſo iſt wahrſcheinlich auch an u. St., obgleich es nicht ausdrücklich geſagt iſt, gemeint, daß Petr. mit den 2 Ketten an die 2 Soldaten, zwiſchen denen er ſchlief, gefeſſelt war. Zur Verſchärfung der Bewachung war die

---

1. E. Schwartz, Über d. Tod d. Söhne Zebedäi, 1904, ſchließt aus der St. Mk 10₃₈f., die als vaticinium ex eventu den gleichzeitigen Märtyrertod der beiden Zebedaiden vorausſetze, ſowie aus der (ſehr problematiſchen) Überlieferung des Philippus Sidetes, nach Ausſage des Papias ſeien Johannes und ſein Bruder Jakobus von Juden getötet (de Boor, TU V, 2, S. 167ff.), daß bei der Verfolgung durch Herodes AG 12₁ff. auch der Zebedaide Johannes umgekommen iſt; im Berichte der AG. aber ſei ſein Tod zu Gunſten der epheſiniſchen Johannes-Legende weggelaſſen (vom Red.?). Zuſtimmend Bouſſet ThR 1905 S. 225ff. 295, H. Holtzm. Einl.³ S. 470f.; dagegen Spitta ZNW 1910 S. 39ff.; ihm erwidernd Schwartz ebendaſ. S. 89ff. Die Kombination von Schwartz hat ſehr unſichere Stützen.

2. ℵ hat *προσάγειν*; B *προσαγαγεῖν* (W.-H.); A mehr. Min.: *προαγαγεῖν* (T., B. Wß); DEHLP Min.: *προάγειν* (Rec., Blaß). Die LA von B hat am meiſten Wahrſcheinlichkeit für ſich, da das *προσ* auch durch ℵ, der Aor. auch durch A bezeugt iſt. In den Codd. werden die Kompoſita mit *προ* und *προσ* oft verwechſelt (vgl. B. Wß S. 20).

gewöhnlich einfache Fesselung verdoppelt. Die zwei anderen Soldaten der Dierschaft hielten draußen, nach V. 10 in einigem Abstand von einander, Wache. **V. 7.** Vgl. Lk 2 9. *οἴκημα*: „Behausung", auch im Attischen oft Euphemismus für Gefängnis (vgl. Grimm Lex.). **V. 8.** Bemerkenswert ist, wie das Anlegen der einzelnen Kleidungsstücke nach einander befohlen wird. Petr. braucht sich bei seiner Flucht nicht zu überstürzen. **V. 9.** Im Gegensatze zu *ἀληθές*, „Wirklichkeit", muß *ὅραμα* hier ein unwirkliches Traumgebilde bedeuten. **V. 10.** Sie kamen „an das eiserne Tor, das in die Stadt führt", d. h. aus dem abgeschlossenen Hause oder Hofe in den öffentlichen Raum der Stadt. Dieses Tor „öffnete sich von selbst" (*αὐτομάτη*, vgl. Mk 4 28). „Hinausgekommen[1] gingen sie eine Straße vorwärts, und gleich verließ ihn der Engel" (vgl. Lk 4 13).

**V. 11.** Während Petr. in seinem Erstaunen bisher nicht gewußt hatte, wie der Vorgang zu beurteilen sei (V. 9), erkennt er jetzt „zu sich selbst kommend" in Wahrheit (*ἀληθῶς*), daß der Vorgang eine wirkliche von Gott durch einen Engel bewirkte Errettung „aus der Hand des Herodes und aus der ganzen (auf seine Verurteilung und Hinrichtung gespannten) Erwartung des Volkes der Juden" war. **V. 12.** „Als er es erkannt hatte (nämlich daß es sich so verhielt, wie er nach V. 11 sagte; vgl. 14 6), kam er an das Haus der Maria, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus." Vgl. über diesen V. 25. 13 5. 13. 15 37f. Kol 4 10. Phm 24. II Tim 4 11. Auch nach I Pt 5 13 stand er in enger Beziehung zu Petr. Wenn er identisch ist mit dem Jüngling Mk 14 51f., so ist das Haus seiner Mutter, wo Petr. jetzt viele Gemeindeglieder versammelt trifft, wahrscheinlich auch schon die Stätte der letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern gewesen. **V. 13.** „Als er aber klopfte (vgl. Lk 13 25) an der Tür des Toreinganges (vgl. 10 17), kam eine Magd, um zu hören (wer da sei)." **V. 14.** *ἀπὸ τῆς χαρᾶς*: „vor Freude hierüber". Vgl. Lk 24 41. **V. 15.** Sie sagten: „du bist verrückt (vgl. 26 24); sie aber versicherte (vgl. Lk 22 59), es verhalte sich so (vgl. 7 1)". „Sein Engel" ist der ihn nach jüd. Vorstellung begleitende Schutzengel (vgl. Mt 18 10), der nach Meinung der Versammelten die Stimme des Petr. angenommen haben konnte. **V. 16.** *ἐπέμενεν κρούων*: „klopfte weiter". Vgl. Joh 8 7.

**V. 17.** „Petr. winkte ihnen mit der Hand (vgl. 13 16. 19 33. 21 40), daß sie schweigen sollten", nämlich um nicht durch laute Äußerungen ihres Erstaunens (V. 16) die Aufmerksamkeit Anderer auf seine Befreiung zu lenken. Der Jakobus, dem sie die Sache melden sollen, ist ohne Zweifel derselbe, der nach 15 13. 21 18. Gal 1 19. 2 9 eine hervorragende Autoritätsstellung in der jerus. Gem. einnahm, d. i. „der Bruder des Herrn" (Gal 1 19; vgl. Mk 6 3).

---

1. D hat hinter *ἐξελθόντες* den Zusatz: *κατέβησαν τοὺς ἑπτὰ βαθμοὺς καὶ* (Blaß im *β*-Text; Hilgf.). Ich halte es für möglich, daß D in diesem Falle den richtigen Text bewahrt hat. Die Weglassung der Notiz vom Herabsteigen der 7 Stufen konnte dann notwendig scheinen, wenn man das in die Stadt führende Tor nicht vom Gefängnistor, sondern vom Stadttor verstand. Freilich kann der Zusatz auch eine spätere Ausmalung der Situation sein, vielleicht im Hinblick auf die Stufen 21 35. 40 (vgl. B. Weiß, Cod. D S. 110; v. Dobschütz ThLz 1897 S. 604).

Vgl. über ihn noch Joh 7 5. AG 1 14. I Kor 15 7. 9 5. Gal 2 12; Jos. Ant. 20, 9, 1 u. Hegesipp bei Eus. h. e. 2, 23; dazu Schür. I 3 S. 581 f.; Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neut. Kanons VI, S. 225 ff.; v. Dobschütz, urchristl. Gemeinden S. 112 f. u. 272 ff. Nach kathol. Tradition (vgl. auch Nösg. zu 1 13; Jäg. I S. 49) wäre dieser Jak. identisch mit dem Jak., des Alphäus Sohn, unter den Zwölfen (1 13), der nach Mk 15 40. Joh 19 25 ein Vetter Jesu gewesen zu sein scheint. Aber wenn man nicht aus dogmatischem Vorurteil die Existenz leiblicher Geschwister Jesu ausschließt, muß man den an der Spitze der jerus. Gem. stehenden „Bruder des Herrn" von dem zweiten Jak. unter den Zwölfen unterscheiden. Auffallend ist freilich, daß an u. St. dieser Unterschied nicht bestimmt hervorgehoben und die besondere Nennung des gemeinten Jak. nicht irgendwie motiviert wird. Mey. und Blaß finden die Erklärung darin, daß damals keiner der Zwölfe in Jer. anwesend war. Richtiger ist es wohl, mit B. Wß hier ein Anzeichen dafür zu finden, daß der Vf. der AG. einen fremden Bericht wiedergibt, bei dem das Bekanntsein dieses Jak. vorausgesetzt war. – Außer dem Jak. soll man „den Brüdern" Nachricht geben. Die im Hause der Maria Versammelten waren, wenngleich ἱκανοί (V. 12), doch nur ein verhältnismäßig kleiner Teil der Christenschaft Jer.s. – „Hinausgehend (wahrscheinlich wie V. 9: aus dem Hause, nicht aus der Stadt) zog er an einen andern Ort", außerhalb Jer.s, wahrscheinlich außerhalb des Gebietes des Königs Agrippa. Auffallend ist die Unbestimmtheit der Angabe. Nach Nösg. zeigt sich in ihr die allerursprünglichste Erzählung, die noch veranlaßt war, bestimmtere Angaben zu meiden. B. Wß vermutet, daß der Ort in der Quelle genannt war, aber vom Bearbeiter weggelassen ist, weil er das in der Quelle Folgende schon antizipiert hatte oder nicht aufnehmen wollte (vgl. Jgst S. 109 f.). Wellhausen NGW 1907 S. 9, dem Schwartz ebendas. S. 273 f. zustimmt, nimmt an, daß in der Quelle Antiochia genannt war. Nach alter katholischer Tradition ist Petr. schon damals nach Rom gekommen (vgl. Felt. S. 240 ff.). Harnack, Chronol. I S. 243 f., Beitr. III S. 32 f. sieht in unserer Angabe einen Rest der alten Überlieferung, wonach die Zwölfe auf Grund eines ausdrücklichen Herrnbefehls nach 12 Jahren nach dem Tode Jesu, d. i. im J. 42, von Jer. fortgezogen sind (Kerygma Petr. bei Clemens Al. Strom. VI, 5, 43; Apollonius bei Eus. h. e. 5, 18, 14; vgl. v. Dobschütz in TU XI, 1 S. 52 ff.). Daß Petr. Missionsreisen unternahm, bezeugt auch I Kor 9 5.

**V. 18.** Bei den Soldaten „war eine nicht geringe Aufregung, was denn aus Petr. geworden wäre". Die Litotes (οὐκ ὀλίγος) kommt in der AG. häufig vor; z. B. 14 28. 15 2. 19 23 f. 21 39. Vgl. Harnack I S. 39. Zu τί ἄρα ὁ Π. ἐγένετο vgl. Lk 1 66. **V. 19.** Herodes „befahl sie abzuführen", d. h. wahrscheinlich zur Hinrichtung (vgl. Lk 23 26). D* setzt ἀποκτανθῆναι ein. Doch macht Nestle, Philologica sacra S. 53 darauf aufmerksam, daß in Gen 39 22. 40 3. 42 16 ἀπάγεσθαι auch vom Abführen ins Gefängnis gebraucht ist. – Herodes „zog von Judäa hinunter nach Cäsarea und hielt sich (dort) auf". **V. 20.** Das nur hier im NT vorkommende θυμομαχεῖν bed. eigentlich „heftig kämpfen". Ein wirklicher Krieg des Agrippa gegen

Tyrus und Sidon aber ist weder geschichtlich bezeugt, noch war er damals bei der Zugehörigkeit dieser Städte zur röm. Provinz Syrien möglich. Gemeint ist also: „heftige Feindschaft haben". Den Grund dieser Feindschaft wissen wir nicht. Betätigen konnte sie sich in empfindlicher Schädigung des Handels und der Verproviantierung (*διὰ τὸ τρέφεσθαι κτέ.*) der beiden benachbarten phönicischen Städte. Das *πρὸς* neben *παρῆσαν* ist prägnant gebraucht gemäß der eingeschlossenen Vorstellung von dem Hinkommen zu ihm. „Indem sie Blastus, den Kammerherrn des Königs (also einen der Person des Königs nahestehenden obersten Hofbeamten) für sich gewannen, baten sie um Einstellung der Feindseligkeiten." *κοιτών* ist hellenistische Bezeichnung für das Schlafgemach. **V. 21.** „Am festgesetzten Tage aber (an dem Audienztage, den Blastus ihnen vermittelt hatte; B. Wß) hielt er, angetan mit königlichem Gewande auf dem Thron sitzend, eine öffentliche Ansprache an sie (d. i. an die phönicischen Abgesandten)." **V. 22.** *ὁ δῆμος*: „das versammelte Volk". Im NT nur noch 17 5. 19 30. 33. **V. 23.** „Plötzlich schlug ihn ein Engel des Herrn (vgl. II Reg 19 35; ein strafendes Schlagen, anders als vorher V. 7) zur Vergeltung dafür (*ἀνθ' ὧν* wie Lk 1 20. 19 44. II Th 2 10), daß er nicht Gott die Ehre gab", wie er durch Abweisung des Zurufes V. 22 hätte tun müssen. Er wurde „Würmerfraß". Vgl. das Ende des Antiochus Epiphanes nach II Mak 9 5. 9. *ἐξέψυξεν* wie 5 5. 10. Bei der bezeichneten Todesart kann der Tod doch wohl nur als ein allmählich eingetretener gedacht sein. — Eine in den Einzelheiten abweichende, in der Hauptsache übereinstimmende Tradition über das plötzliche Ende des Agrippa gibt Jos. Ant. 19, 8, 2[1]. Von Streitigkeiten mit den phönicischen Städten weiß er nichts. Agrippa habe in Cäsarea einem öffentlichen Schauspiele zu Ehren des Kaisers beigewohnt, und zwar in einem ganz silbernen Prachtgewande. Als dieses in der Sonne glänzte, hätten ihn die Schmeichler einen Gott genannt und ihm wie einem Gotte gehuldigt, was er sich habe gefallen lassen. Kurz hinterher habe er über seinem Haupte auf einem Seile eine Eule sitzen gesehen und in ihr eine ihm früher geweissagte Todesbotin erkannt. Sofort sei er von heftigen Leibschmerzen befallen worden, in seinen Palast zurückgebracht und nach 5 Tagen gestorben.

**V. 24.** Die wachsende Ausbreitung des Wortes Gottes[2], d. h. der Verkündigung und Annahme des christl. Evang.s (vgl. 6 7. 19 20), steht im Gegensatz zu dem schrecklichen Ende des Verfolgers der Gem. **V. 25.** „Barnabas und Saul. kehrten zurück (nach Antiochia), nachdem sie nach Jer. hin[3] ihre

---

1. Vgl. Krenkel, Jos. u. Lk. S. 203ff., welcher in diesem Falle die wesentliche Unabhängigkeit des Vf.s der AG. von Jos. anerkennt und die Vermutung ausspricht, die besondere Tradition der AG. gehe auf den Evangelisten Philippus in Cäsarea zurück, von dem sie der Vf. des Wirberichts gehört und in sein Reisetagebuch aufgenommen habe.

2. Vielleicht ist statt *λόγ. τ. θεοῦ* nach B vulg. zu l.: *λόγ. τ. κυρίου* (W.-H., B. Wß).

3. ℵBHLP 61. al., syr.$^{p.\ marg.}$, aeth.$^{ro.}$, ar.$^{p.}$ haben *εἰς Ἱερ.* (W.-H.); dagegen A viel. Min. und mehr. Verss.: *ἐξ Ἰ.* (T., B. Wß, Blaß); DE mehr. Min. vulg.: *ἀπὸ Ἰ.* (Blaß im *β*-Text). Die LA *εἰς Ἰ.* ist wahrscheinlich die ursprüngliche. Weil sie bei Verbindung der W. mit *ὑπέστρεψαν* keinen passenden Sinn bot, änderte man sie teils

Dienſtleiſtung vollzogen hatten." εἰς ſteht ſo prägnant wie 2 5 u. ö., die Vorſtellung ihres Hinkommens nach Jer., wo ſie dann den Dienſt verrichteten, einſchließend. Über Markus ſ. zu V. 12. Gemäß der latein. Vokallänge hält Blaß (vgl. Gr. § 4, 2) die Accentuation *Μᾶρκον* für richtiger.

## Kap. 13.

**V. 1–12. Miſſionsreiſe des Barn. und Paul., zuerſt nach Cypern**[1]. **V. 1.** „Es waren aber in Antiochia bei der beſtehenden Gem. Propheten und Lehrer." Das ſcheinbar überflüſſige Part. *οὖσαν* (vgl. Röm 13 1), mit dem die Ortsbeſtimmung nicht direkt verknüpft iſt (wie 11 22), iſt dann motiviert, wenn nicht nur überhaupt das Beſtehen der Gem. in Ant. bezeichnet werden ſoll, ſondern in Ant. die dort beſtehende Gem. in Gegenſatz gedacht iſt zu fremden, mit ihr verkehrenden, aber nicht zu ihr gehörenden Elementen. Als ſolche waren in der Quelle, wo unſer Stück ſich unmittelbar an 11 27f. anſchloß, die von Jer. nach Ant. gekommenen Propheten gemeint. Ihnen werden jetzt gegenübergeſtellt die zum antioch. Gemeindebeſtande gehörigen Propheten. Über „Propheten und Lehrer" vgl. Harnack, Miſſion [2] II S. 280ff. Lehrer werden neben den Propheten genannt auch I Kor 12 28f. (vgl. 14 26: *διδαχὴν – ἀποκάλυψιν*), Eph 4 11 (Röm 12 6f.); vgl. Did. 15, 1. Alle Propheten ſind inſofern auch Lehrer, als ihre Verkündigung zur erbaulichen Unterweiſung dient (I Kor 14 3f.); aber nicht alle Lehrer ſind auch Propheten und bei koordinierter Stellung der Lehrer neben den Propheten ſind unter den erſteren ſolche Prediger gemeint, die nicht das beſondere pro-

---

in ἐξ, teils in ἀπὸ. E mehr. Min. syr.$^{sch.}$ sah. ar.$^{e.}$, haben dann noch den Zuſatz εἰς Ἀντιόχειαν (auch von Blaß in den β-Text aufgenommen). Die ſekundäre Entſtehung der LA εἰς Ἰ. dagegen wäre ſchwer begreiflich. Aber dieſes εἰς Ἰ. iſt auch dem Sinne nach möglich, wenn man die W. mit den folgenden *πληρώσαντες κτέ.* verbindet. Die Konjektur von W.-H., daß der Text urſprünglich gelautet habe: *τὴν εἰς Ἰ. πληρώσαντες διακονίαν* ſcheint mir nicht notwendig zu ſein.

1. Der anſcheinend neue Anfang der Erzählung in 13 1, wo Barn. und Saul. trotz 12 25 wie bisher unbekannte Perſonen eingeführt werden, hat viele Forſcher zu der Annahme geführt, daß von hier an eine neue Quelle verwertet ſei. Zum Teil leitet man aus ihr nur K. 13 u. 14 her (Schleiermacher, Einl. S. 353f.; Bleek StKr 1836 S. 1043; Einl.[4] S. 446f.; Gfrörer, heil. Sage I S. 422ff.; Schneckenb. S. 60. 155f.; Ewald S. 42ff.; Olsh.; Mey.; de W.; Jacobſen S. 16f.; Weizſ. S. 231), zum Teil auch weitere Stücke der AG. (ſo Clemen, Paulus I S. 218f.; nach Ramſay, Church p. 6f. beginnt das travel-document). Andere finden hier eine frühere Quelle fortgeſetzt: Schwanbeck S. 8f. 60f. 112ff. die ſchon in 11 19–30 verwertete Barnabas-Quelle; Sorof S. 77ff. die echte Lukas-Schrift, in der aber wieder eine beſonders für Barn. intereſſierte ſchriftl. Quelle verwendet war; v. Manen, S. 50. 97ff. die Handelingen van Paul.; Sp. S. 161ff. u. Jgſt S. 115ff. ihre Quelle A; Hilgf. ZwTh 1896 S. 26ff., Acta p. 279 ſeine Quelle C; Harnack III S. 138. 155 die antiochen. Quelle. In der Tat ſprechen verſchiedene Anzeichen in K. 13 u. 14 für das Benutztſein einer ſchriftl. Quelle. Die Neueinführung des Barn. und Saul. in 13 1 aber kann natürlich nicht beweiſen, daß die Quelle hier erſt überhaupt beginnt, ſondern nur, daß in ihr vorher noch nicht von jenen beiden Männern die Rede war. Das Stück 13 1–3 ſteht inhaltlich und auch formell (ſ. oben zu *οὖσαν*) in engem Zuſammenhang mit 11 27f. (ſ. d. Anm. zu 11 19 u. 11 28). So haben wir in K. 13 u. 14 eine Weiterbearbeitung derſelben Quelle anzuerkennen, aus der der Grundbeſtand von 6 1–8 3 u. 11 19–21. 26 b. 27f. ſtammen.

phetische Charisma haben, d. i. nicht vermöge göttlicher *ἀποκάλυψις* reden. Vielleicht ist durch die Partikelsetzung *τε – καὶ – καὶ, τε – καὶ* angedeutet, daß von den 5 genannten Männern die 3 ersten die Propheten und die 2 anderen die Lehrer waren (Mey., Hltzm., B. Wß, Zöckl.; auch Harnack a. a. O. S. 282f.). Notwendig erscheint mir jedoch diese Scheidung nicht (vgl. Sohm, Kirchenrecht S. 49). Nach I Kor 14₆ hatte auch Paul. später das Bewußtsein, das prophetische Charisma zu besitzen. Jedenfalls sind die 5 Genannten als die Gesamtheit der damaligen Proph. und Lehrer in Ant. gemeint. Da Barnabas in der Quelle hier zuerst genannt war, so ist es in Anbetracht der Zusätze bei den 3 folgenden Namen wahrscheinlich, daß die umständliche Namensbezeichnung, die der Vf. der AG. bei seiner ersten Einführung des B. 4₃₆ gibt, in der Quelle ganz oder zum Teil an u. St. ihren Platz hatte. Nach der Quelle gehörten *Βαρν. ὁ Κύπριος* und *Λούκιος ὁ Κυρηναῖος* wohl zu den ersten Stiftern der antioch. Gem. (11₂₀). Über *Συμεών* (= *Σίμων*) mit dem latein. Namen Niger, *Λούκιος* aus Kyrene und *Μαναήν* (= מְנַחֵם) wissen wir nichts weiteres[1]. Letzterer wird als *σύντροφος* des Tetrachen Herodes (d. i. des Herodes Antipas 4₂₇) bezeichnet. Das W. (vgl. II Mak. 9₂₉; in I Mak 1₆ ist nach ℵ *συνέκτροφοι* zu l.) bed. eigentlich: „Mitauferzogener", dann aber allgemeiner: „Vertrauter" eines Fürsten. Vgl. Deißm., Bibelstud. S. 178ff. Über *Σαῦλος* s. zu V. 9.

**V. 2.** „Als sie (die in V. 1 Genannten) aber dem Herrn dienten und fasteten, sprach der h. Geist." *λειτουργεῖν* ist der vom Tempeldienst der jüd. Priester gebräuchliche Ausdruck (Ex 28₃₅ u. ö.; Lk 1₂₃. Hbr 9₂₁. 10₁₁), der in der ältesten Christenheit auf die verschiedenen christlichen Funktionen übertragen wird, die an die Stelle jenes jüd. Kultus traten (II Kor 9₁₂. Röm 15₁₆. ₂₇. Phl 2₁₇. ₂₅. ₃₀. Hbr 8₂. ₆. Did. 15, 1 u. vgl. Harnack zu d. St. (TU II, 2 S. 57f.). An u. St. ergibt sich aus dem Zusatz *τῷ κυρίῳ*, daß nicht, wie in Did. 15, 1, an den der Gem. durch Verkündigung des Wortes geleisteten Dienst, sondern an kultische Verehrung gedacht ist, also wohl speziell an gemeinsames Gebet. Mit diesem ist Fasten verbunden (vgl. V. 3 u. Lk 5₃₃). Bei diesem Kultusakte gibt der h. Geist durch einen (oder einige) der anwesenden Propheten eine *ἀποκάλυψις* (vgl. 11₂₈. 21₁₁). Wenn man den quellenmäßigen Zusammenhang unserer Erzählung mit 11₂₇f. annimmt, so erkennt man in dem Geisteswort der antioch. Propheten: „sondert doch aus für mich den Barn. und Saul. zu der Arbeit, zu der ich sie berufen habe", die Antwort auf die prophetische Aussage des Agabus. Jetzt gleich sollen von der antioch. Gem. Männer ausgesandt werden, um dem großen Hunger der *οἰκουμένη* eine Befriedigung zu schaffen (s. d. Anm. zu 11₂₈). *ἀφορίζειν* wie Gal 1₁₅. Röm 1₁ von der bevorzugenden Auswahl zum Apostelberufe. *δή* verstärkt die Aufforderung wie 15₃₂. Lk 2₁₅. *μοι*: mir zum Dienste. *ἔργον* hier, wie oft, nicht von einer einzelnen Handlung, sondern von einer zu-

1. Die Vermutung Wellhausens NGW 1907 S. 13, daß der hier genannte Manaëm identisch sei mit dem essäischen Propheten Manaëm, der nach Jos. Ant. 15, 10, 5 dem Knaben Herodes seine Zukunft ansagte, und daß unser Verf. Herodes den Großen mit Herodes Antipas verwechselt habe, ist sehr willkürlich.

ſammenhängenden Arbeit gebraucht. Vgl. 14 26. 15 38. I Kor 15 58. 16 10. Röm 2 7. Joh 4 34. 17 4. Mk 13 34. ὃ attrahiert für εἰς ὃ. προσκέκλημαι (vgl. 16 10) nicht auf die Berufung der Beiden nach Ant. (B. Wß), ſondern auf ihre Berufung zu der von Gott gewollten Arbeit zu beziehen. Das Perf. ſteht, weil Gott die Abſicht, dieſe Miſſionare auszuſenden, nicht erſt jetzt faßt, ſondern immer ſchon gehabt hat. **V. 3.** Veranſtaltung eines neuen gottesdienſtlichen Aktes zur feierlichen Ausſendung der beiden Miſſionare. Subj. ſind auch hier noch die in V. 1 Genannten. Die Gem. iſt, wie bei dem Akte V. 2, wohl als gegenwärtig gedacht. Über die Handauflegung ſ. z. 6 6.

**V. 4.** „Sie nun (d. i. die bei αὐτοῖς V. 3 gemeinten Barn. u. Saul.), ausgeſandt vom h. Geiſte (durch die in V. 2 berichtete Offenbarung), kamen hinüber nach Seleucia (der nahe bei Ant. am Ausfluſſe des Orontes gelegenen Hafenſtadt) und fuhren von da zu Schiff nach Cypern." Für den Cyprier Barn. (4 36) war ſeine Heimat begreiflicherweiſe das erſte Miſſionsziel. **V. 5.** „Angelangt in Salamis (einer an der Oſtküſte Cyperns gelegenen Stadt) verkündigten ſie das Wort Gottes in den Synagogen der Juden." Vgl. z. V. 14. Der Johannes, den ſie „als Gehülfen" hatten, iſt der 12 12. 25 genannte Joh. Markus[1]. **V. 6.** In Paphos, der Reſidenz des Prokonſuls an der Weſtküſte der Inſel, „trafen ſie einen jüdiſchen Magier, einen Pſeudopropheten (wie Simon 8 9), namens Barjeſus (= בַּר יְשׁוּעַ d. i. Sohn Jeſu od. Joſuas)"[2]. **V. 7.** Sergius Paulus heißt ἀνθύπατος, „Prokonſul". Cypern, das urſprünglich zu den imperatoriſchen Provinzen gehört hatte, war von Auguſtus dem Senate zurückgegeben (Dio Caſſ. 54, 4); die Chefs der ſenatoriſchen Provinzen aber führten den Titel Prokonſul. Wahrſcheinlich iſt

---

1. Hilgf. Acta p. 279 s. hält dieſe nachhinkende Notiz über den Johannes Markus, ebenſo wie die auf denſelben Joh. bezüglichen Sätze 12 25b u. 13 13b für redaktionelle Zutat.

2. Die Schreibung des Namens iſt unſicher. BCE d. meiſt. Min. sah. Chryſ. haben: *Βαριησοῦς* (Lachm., W.-H., B. Wß); ℵ 40 al. vulg. cop. syr.$^{p.}$ arm.: *Βαριησοῦ* (T.); AHLP viele Min. syr.$^{p.\ marg.}$: *Βαριησοῦν*; D*: *Βαριησουὰν* [od. *-ὰμ*] mit vorangehendem *ὀνόματι καλούμενον* (Blaß); Lucif.: Bariesuban. In V. 8 haben dann D Lucif. ſtatt *Ἐλύμας*: *Ἑτοιμᾶς*. Kloſtermann, Probleme im Apoſteltexte S. 21 ff. hat dieſe Lesarten v. D Lucif. verteidigt, weil bei ihnen der zweite Name als griech. Interpretation des hebräiſchen erſteren aufgefaßt werden könne, wie es nach dem Zwiſchenſatze *οὕτως γὰρ κτέ.* in V. 8 die Meinung des Vf.s ſei. Ebenſo Zahn NkZ 1904, S. 195 ff. Aber dieſer Zwiſchenſatz ſtellt vielmehr den Begriff *ὁ μάγος* als Überſetzung von *Ἐλύμας* hin (ſ. oben). Die Namen bei D Lucif. ſcheinen die Folge einer verkehrten Auffaſſung dieſes Zwiſchenſatzes zu ſein. Zugleich wirkte wohl der Wunſch mit, dem Namen des Magiers eine Deutung zu geben, die jede Verwandtſchaft mit dem Namen Jeſu ausſchloß. Der Auffaſſung, daß *Ἐλύμας* (bezw. *Ἑτοιμᾶς*) als Überſetzung von *Βαριησοῦς* gelten ſolle, entſpricht es, daß E Lucif., gig. wernig. den Zuſatz *ὃ μεθερμηνεύεται Ἐλ.* (bezw. *Ἑτ.*) ſchon in V. 6 gleich hinter *Βαριησ.* ſtellen (ſo Blaß im *β*-Text). Harris Exp. 1902, I p. 189 ff., Zahn a. a. O., Clemen, Paulus I S. 222 f. (vgl. auch Knopf z. u. St.) identifizieren den durch D Lucif. bezeugten *Ἑτοιμᾶς* = *Ἕτοιμος* an u. St. mit dem cypriſchen Magier *Ἄτομος*, den Joſ. Ant. 20, 7, 2 (wo die ſchlechtere handſchriftliche Überlieferung den Namen Simon bietet) bei der Geſchichte des röm. Prokurators Felix erwähnt. Den genannten Forſchern erſcheint dieſe Namensverwandtſchaft als Stütze für das Recht der occident. LA an u. St. Dagegen wieder Pieper in: Theologie u. Glaube 1910 S. 568, mit Hinweis darauf, daß Tert. de anima 57 u. de pudicitia 21 Elymas hat.

dieſer Serg. Paul. identiſch mit dem gleichnamigen Manne, den Plinius in den Autorenverzeichniſſen des 2. u. 18. Buches der hist. nat. aufführt und dem er einige Notizen über Cypern in dieſen beiden Büchern (II, 90. 97. 112. XVIII, 12. 57) zu verdanken ſcheint (vgl. Lightfoot CR 1878 p. 290 f.; Essays on supernat. relig. 1889 p. 295); ferner mit dem auf einer cypriſchen Inſchrift bezeugten *Παῦλος ἀνθύπατος* (vgl. Cesnola, Cyprus, 1877 p. 425; überſ. Jena 1879 S. 379); vielleicht auch mit dem L. Sergius Paullus, der inſchriftlich (Corp. Insc. Lat. VI, 31545) als einer der 5 Curatores riparum et alvei Tiberis in Rom zur Zeit des Claudius bezeugt iſt. Vgl. Zahn NkZ 1904 S. 189 ff. Als „einſichtiger Mann" wird dieſer Prokonſul charakteriſiert wegen ſeiner Zugänglichkeit für das chriſtl. Evang. **V. 8.** Da der parenthetiſche Zuſatz: *οὕτως γὰρ μεθερμενεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ* nicht bei *Ἐλύμας*, ſondern bei *ὁ μάγος* ſteht, wird durch ihn nicht beſagt, daß *Ἐλύμας* Überſetzung von *Βαριησοῦς* V. 6, ſondern daß *ὁ μάγος* Überſetzung von *Ἐλύμας* iſt. In der Tat bed. das arabiſche W. *Ἐλύμας*: „der Weiſe" oder *κατ' ἐξοχήν*: „der Magier". Es iſt alſo nicht Eigenname des Mannes, wie Barjeſ., ſondern Titel zur prahleriſchen Bezeichnung ſeiner Kunſt, ähnlich wie ſich bei uns Zauberkünſtler gern durch den Titel „Profeſſor" den Nimbus einer beſonderen Weisheit geben. Auffallend iſt freilich, daß *Ἐλύμας* ſo ohne vermittelnde Erklärung als Bezeichnung für den vorher anders genannten Mann eintritt. Bei freier, erweiternder Wiedergabe eines ſchriftlichen Quellenberichtes konnte eine ſolche Undeutlichkeit in dem Gebrauche der Namen leicht eintreten[1]. — Der Magier ſuchte den Prokonſul „abwendig zu machen vom Glauben", eigentlich: „zu verdrehen vom Glauben weg" (vgl. Ex 5 4)[2].

**V. 9.** Nachdem zu Saulus hier der Zuſatz gemacht iſt: „der auch Paulus (heißende)", wird in der AG. ebenſo konſtant, wie bisher der erſtere Name, von jetzt an der zweite gebraucht (ausgen. in den auf die Bekehrung des P. bezüglichen Abſchnitten von K. 22 u. 26). Man hat daraus, daß dieſer

1. Sorof S. 78 f. findet in dieſem Namenswechſel ein Anzeichen dafür, daß Lk. mit V. 8 ſeine ſchriftl. Quelle verläßt und einer mündlichen Tradition folgt. Auch v. Manen S. 98 f. 147 meint, daß hier zweierlei Berichte, in denen der Goët verſchieden benannt und charakteriſiert war, verbunden ſind. Ebenſo hält Jgſt S. 119 ff. die Bezeichnungen des Mannes einerſeits als Magier, andrerſeits als jüd. Pſeudoprophet für unvereinbar und betrachtet V. 8–12 (und in V. 6 das W. *μάγον*) als Einſchübe des Red., der eine Parallele zu der Geſchichte von dem Magier Simon in K. 8 und zu dem Strafwunder an Paul. 9 8 ſchaffen wollte. In der Tat iſt eine gewiſſe Ähnlichkeit unſerer Geſchichte mit der von Sim. Mag. unverkennbar: hier wie dort wird einem Goëten von einem Ap. die Schlechtigkeit ſeiner Perſon und die gottwidrige Verkehrtheit ſeines Trachtens vorgehalten (vgl. beſ. den Anklang von 13 10b an 8 21b). Dieſe Ähnlichkeit iſt m. Er. daraus zu erklären, daß der Vf. d. AG. hier wie ſonſt das Detail ſeiner Erzählungen und ſpeziell der Reden frei bildete und bei ähnlichen Situationen zu ähnlichen Formulierungen kam. Die Grenzen zwiſchen dem Berichte der Quelle und den Zutaten des Red. laſſen ſich aber kaum genau beſtimmen. Vielleicht war in der Quelle nur kurz bemerkt, daß P. vor dem Prokonſul dem Goëten mit dem Gerichte Gottes drohte und daß ſeine Worte den Prokonſul in Erſtaunen ſetzten. Nach Sp. S. 165 f. iſt V. 6–12 ein Einſchub aus der Quelle B.

2. DE syr.$^{p}$ haben hier noch den erklärenden Zuſatz: *ἐπειδὴ ἥδιστα* (E: *ὅτι ἡδεώς*) *ἤκουεν αὐτῶν*. So Blaß im *β*-Texte u. Hilgf.

Wechsel des Namensgebrauchs gerade bei der Geschichte von der Bekehrung des Sergius Paul. eintritt, seit alter Zeit (schon Hieron. in ep. ad Philem.; vgl. de vir. ill. 5) vielfach geschlossen, daß Saul. eben wegen dieser Bekehrung den Namen des vornehmen Römers angenommen habe. Daß eine derartige Namensannahme möglich war, hat neuerdings Dessau, Hermes 1910 S. 347 ff. nachgewiesen. Br. I S. 106, Zell. S. 213, Hausrath II S. 525, Overb. meinen, daß diese Beziehung auf den Namen des Prokonsuls wenigstens im Sinne unsr. Vf.s gelegen habe. Aber der Vf. hätte sie, wenn nicht direkt, so doch dadurch wenigstens indirekt andeuten müssen, daß er den Namen Paul. erst nach erfolgter Bekehrung, also in V. 13, hätte eintreten lassen. Auch kann das einfache *ὁ καὶ*, ohne Zusatz von *ἀπὸ τότε*, nicht einen damals geschehenen Namenswechsel bezeichnen. Es gibt, wie häufige Fälle des damaligen Sprachgebrauchs beweisen (vgl. Schür. II$^3$ S. 62, Deißm., Bibelstud. S. 181 ff.), nur einen bestehenden Doppelnamen an. Schon vorher also trug der Ap., wie manche andere Juden jener Zeit (vgl. 1$_{23}$. 12$_{25}$. 13$_1$. Kol 4$_{11}$), neben seinem hebräischen Namen einen lateinischen. Daß ein orthodoxer Jude damals nicht den Namen Saul getragen haben könne und daß also die Überlieferung der AG. über diesen Namen des P. unglaubwürdig sei, hat mit Unrecht Krenkel, Beitr. z. Gesch. u. Br. d. P. S. 17 ff. behauptet. Vgl. dagegen Benrath ThZ 1891 S. 143 f. u. Schür.s Anm. ebendas. Eine bedeutsame Beziehung des Sinnes des Namens Paulus auf die Bekehrung oder den Apostelberuf des P. läßt sich nur künstlich finden (z. B. nach August. de spir. et lit. 12; Serm. 315, 5; 279, 5 demütige Selbstbezeichnung des Ap.s als exiguus; nach Otto ZWL 1882 S. 235 ff. vom hebr. Stamme פרשׁ herzuleiten = *ἐκλεκτός, ἀφωρισμένος*, als Bezeichnung der apostol. Würde). Wahrscheinlich ist der latein. Name nur wegen seines Anklangs an den hebr. gewählt (vgl. Deißm. a. a. O. S. 183 f.). Der Ap. bezeichnet sich in seinen Briefen stets mit dem latein. Namen (vgl. seine Vorliebe für die röm. Provinzialnamen bei geographischen Bezeichnungen: z. B. I Kor 16$_1$. II Kor 8$_1$. 9$_2$. Gal 1$_{21}$ f. Röm 15$_{26}$). Gewiß führte er auf seinen Reisen immer diesen Namen. So ist es also ganz angemessen, daß auch in der AG. dieser Name beim Beginn seiner ersten Missionsreise eintritt. Aber warum nicht schon von 13$_1$ an? Man darf vermuten, daß wirklich in der Quelle gleich in 13$_1$, bei der ersten Erwähnung des Mannes, der Name Paul. (oder der Doppelname) stand[1]. Aber da der Vf. der AG. vorher bei der Bekehrungsgeschichte den Namen Saul. gebraucht hatte, weil dieser in der Anrede des erscheinenden Christus bestimmt überliefert war (26$_{14}$), so behielt er diesen Namen nun bis 13$_9$ bei, gewiß nicht nur deshalb, weil ihm erst hier durch den Namen Serg. Paul. die Erinnerung an den gleichen Namen des Saul. geweckt wurde (Heinrichs), sondern wahrscheinlich mit Vorbedacht, um bei dem Zusammentreffen des Ap.s mit

1. Blaß gibt im *β*-Texte nach syr.$^{p}$ u. par. schon in 12$_{25}$ den Zusatz: *ὁ ἐπικαλούμενος Παῦλος*, dann in 13$_{1.2}$: *Παῦλ.*, in V. 7: *Σαῦλ.* u. in V. 9: *Σαῦλ. δὲ ὁ κ. Π.* Der Vf. habe in 13$_8$ zur Unterscheidung von Serg. Paul. den Namen Saul. wieder eingeführt. Vgl. StKr 1896 S. 465 u. ed. Act. sec. form. rom. p. IX

einem anderen Paul. die Personen zunächst noch mit verschiedenen Namen auseinanderzuhalten und ihre Gleichnamigkeit dann so zu bemerken, daß ein Mißverständnis ausgeschlossen war. Ähnlich Jäg. II S. 4 ff.

**V. 10.** „O du von jedem Truge und jeder Spitzbüberei (*ῥᾳδιούργημα* wie 18 14) Voller, Teufelssohn (wahrscheinlich beabsichtigter Kontrast zu dem Namen *Βαριησοῦς*; vgl. für den Sinn Joh 8 41–44. Mt 23 15; für den Sprachgebrauch: Deißm., Bibelstud. S. 161 ff.), Feind jeder Rechtschaffenheit (*δικαιοσύνη* wie 10 35), wirst du nicht aufhören, die geraden (d. i. richtig auf ihr Ziel führenden) Wege des Herrn (Gottes, nach V. 11) zu verkehren (d. i. von ihrem Ziele abzulenken)?" Gottes Absicht, den Prokonsul zum christlichen Heile zu führen, wollte der Magier vereiteln. Zu *διαστρέφειν τὰς ὁδοὺς* vgl. Prv 10 9. Mch 3 9. **V. 11.** Bei *ἐπὶ σέ* ist zu ergänzen *ἐστί* oder *ἔσται*: „siehe des Herrn Hand (d. i. Gottes Hand wie Lk 1 66, und zwar die strafende wie Hbr 10 31) ist (oder kommt) über dich, und du wirst blind sein, die Sonne nicht sehend, eine Zeit lang (*ἄχρι καιροῦ* wie Lk 4 13; vgl. 1 20)". Ist das Aufhören der Strafe abhängig von dem Aufhören ihrer Ursache, des Widerstandes V. 8, gedacht (Mey.)? „Plötzlich fiel auf ihn Dunkel und Finsternis." Über den speziellen medizinischen Sinn von *ἀχλύς* vgl. Hobart, The medical language of St. Luke, p. 44 f.; Harnack I S. 134. *περιάγων* intranf.: „umhergehend" (vgl. Mt 4 23 u. ö., wo aber mit Akk. d. Ortes). **V. 12.** Die W. *ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ τ. κυρίου* sind nicht mit *ἐπίστευσεν* zu verbinden (Blaß), sondern wie Lk 4 32. Mk 1 22 mit *ἐκπλησσόμενος*. Der Prokonsul staunt über die göttliche Autorität der Lehre, die sich in der wunderbaren Bestrafung ihres Bekämpfers zeigt. Dieses Staunen begleitet (Part. praes.) sein Gläubigwerden.

**V. 13–52.** Weiterreise und Aufenthalt im pisidischen Antiochia. **V. 13.** *Ἀνάγεσθαι* wie 16 11 u. ö. (auch im klass. Sprachgebrauch) vom Auslaufen in See. *οἱ περὶ Παῦλον*: „die Reisegesellschaft des P.", diesen selbst einschließend. Vgl. Joh 11 19. P., nicht mehr Barn., erscheint von hier an als Hauptperson (doch vgl. 14 12 und die Voranstellung des Barn. 14 14. 15 12. 25). Daß bisher auf Cypern wirklich Barn. der eigentliche Leiter des Missionswerkes gewesen war, findet Hausrath II S. 526 mit Recht dadurch bestätigt, daß später bei der Trennung des P. u. Barn. 15 39 ff. der letztere sich nach Cypern wendet, während P. nach Kleinasien geht und, wie es scheint, Cypern nie wieder aufgesucht hat. Über den Hafenplatz Attalia (14 25) an der Südküste Kleinasiens gelangen sie nach Perge, einer alten Stadt Pamphyliens. Für Johannes Markus lag wahrscheinlich in der Scheu vor den großen Strapazen und Gefahren der beabsichtigten Weiterreise durch das unwirtliche Gebirgsland Pisidiens das Motiv zur Rückkehr. Auf keine Reise des P. treffen seine Worte II Kor 11 26 f. wohl mehr zu als gerade auf diese (vgl. Ramsay, Church p. 23 f.). Daß P. u. Barn. diese beschwerliche Weiterreise ins Innere Kleinasiens unternahmen, ist wohl nicht nur daraus zu erklären, daß sie von dem Vorhandensein vieler Juden und Proselyten dort wußten (Blaß). Denn größere Judengemeinden konnten sie auch in den bequemer zu erreichenden Städten des Küstengebietes Kleinasiens finden. Maß-

gebend wird für sie vielmehr der Gedanke gewesen sein, daß ihr Missionsberuf nicht an die eigentlichen Hellenen bei ihrer entarteten Kultur und Weisheit (Röm 1 24ff. I Kor 1 20f.), sondern an die *βάρβαροι* (Röm 1 14) ginge. Es bedurfte später besonderer Gottesweisungen, um den P. zu veranlassen, zu den eigentlichen Hellenen zu gehen (16 6–10). Nachdem er diese Weisungen verstanden hatte, suchte er dann die Zentren der hellenischen Kultur auf.

**V. 14.** Sie kamen „nach dem pisidischen Antiochia“[1]. Die genauere Bezeichnung der Stadt ist *Ἀντιόχεια ἡ πρὸς τῇ Πισιδίᾳ* (Strabo 12, 577). Die Stadt, im südl., pisidischen Phrygien gelegen, war von Seleucus Nicanor erbaut und durch Augustus zur röm. Kolonie erhoben. Vgl. Kiepert, Lehrb. d. alten Geographie 1877 S. 104; Ramsay, Church p. 25 f.; J. Wß Art. „Kleinasien“ in R. E.[3] (S. 560)[2]. Am Sabbat gingen hier P. u. Barn. in die Synagoge.

Die AG. berichtet hier und weiterhin (13 5. 14 1. 16 13. 17 2. 10. 17. 18 4. 19 8), daß P. auf seinen Missionsreisen regelmäßig, wenn er in eine neue Stadt kam, zuerst am Sabbat in die Synagoge gegangen sei und dort die Juden für das Evang. zu gewinnen gesucht habe. Die Widerspenstigkeit der Juden habe ihn dann immer wieder veranlaßt, sich von ihnen zu trennen und seine Predigt weiterhin ganz den Heiden zu widmen. Von den Kritikern der Tübinger Schule ist diese Darstellung der Missionsmethode des P. als besonders ungeschichtlich und tendenziös beurteilt worden (vgl. Br. I S. 356 ff.; Zell. S. 308 ff.; Overb. zu 13 46; Weizs. S. 92 f. 231; Hltzm., Hand-Komm. Einl. z. AG. II, 4). In der Tat kann P. nicht immer von neuem in der Ablehnung des Evang.s seitens der Juden die Begründung seines Rechtes gefunden haben, sich den Heiden zuzuwenden, wie es nach 13 46. 18 6. 28 25–28 erscheint. Denn er hatte, wie wir aus seinen Briefen ersehen, das klare Bewußtsein, speziell zum Heidenapostel von Gott berufen und begabt zu sein (vgl. Röm 1 5. 11 13. 15 15f. Gal 1 16. 2 7–9). Die Darbietung des Evang.s an die Heiden muß ihm immer als der eigentliche Zweck seiner Missionsreisen gegenwärtig gewesen sein. Dies ist zur Ergänzung der Darstellung der AG. nachdrücklich hervorzuheben. Aber ausgeschlossen ist hierdurch nicht, daß P. auch so, wie es die AG. berichtet, an neuen Orten in die Synagogen gegangen ist und den Juden gepredigt hat. Vielmehr ist ein solches Verfahren des P. aus verschiedenen Gründen durchaus verständlich und wahrscheinlich. 1) P. äußert nicht nur seinen tiefen Schmerz über das Fernbleiben der Mehrzahl seiner jüd. Volksgenossen vom messian. Heile (Röm 9 1ff.), sondern sagt auch, daß er, um die Juden zu gewinnen, trotz seines Freiseins vom Gesetze den Juden wie ein Jude und unter dem Gesetze Stehender geworden sei (I Kor 9 20). 2) Er sagt nicht nur, daß das Kommen der Heiden zum Heile schließlich ein Mittel sein werde, um die eifersüchtig gemachten Juden zum Heile zu führen (Röm 11 11f. 25–32), sondern gibt auch seinem eigenen Heidenapostolat eine Zweckbeziehung auf die Erregung der Eifersucht der Juden und die Heranziehung einiger derselben zum Heile (Röm 11 13f.). Daß dies nicht etwa nur bedeutet, seine Heidenmission im ganzen trage dazu bei, die endliche Bekehrung Gesamtisraels herbeizuführen, ergibt sich aus den W.: *καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν* (V. 14), die in dieser Beschränkung nur verständlich sind, wenn P. auf eine direkte Heranziehung einzelner Juden durch seine heidenapostolische Wirksamkeit rechnete. 3) P.

---

1. Durch ℵABC ist *τὴν Πισιδίαν* bezeugt, was man als Adjekt. = *τ. Πισιδικήν* verstehen muß (s. Grimm Lex. u. vgl. das Adjekt. *Φρυγίαν* 16 6). Wenn diese adjektivische Fassung nicht möglich ist, wie Blaß behauptet, so muß man mit D und den übrigen Handschr. *τῆς Πισιδίας* lesen.

2. Über die Frage, wie sich dieses Antiochia und das weitere Missionsgebiet des P. auf dieser Reise (13 51–14 28) zu den Adressaten des Galaterbriefs verhalten, s. z. 16 6.

betrachtet aber auch nicht das Vorankommen der Heiden zum Heile und das dadurch erst anzuregende Nachfolgen der Juden als die selbstverständliche und prinzipiell gültige Ordnung, so daß er deshalb auch bei seiner Mission diese Reihenfolge immer hätte voraussetzen und selbst beobachten müssen. Er urteilt vielmehr, daß prinzipiell den Juden in erster Linie vor den Hellenen das Heil bestimmt sei (Röm 1 16); er findet den Fortbestand des heilsgeschichtlichen Vorzuges des Volkes Isr. darin bewährt, daß doch ein Teil desselben, zu welchem er selbst gehört, nämlich alle, welche auf die Gnadenordnung eingehen wollen, wirklich zum Heile gelangt sind (Röm 11 1–6), und er sieht den Grund dafür, daß die große Masse Isr.s zunächst vom Heile ausgeschlossen ist, in ihrem Ungehorsam und Unglauben gegenüber dem Evang. (Röm 9 32f. 10 16ff. 11 30ff.). Bei dieser Anschauungsweise des P. ist es undenkbar, daß er bei seinen Missionsreisen die Juden unberücksichtigt gelassen hätte. Obgleich ihm sein spezieller Beruf zur Heidenmission sicher stand, war es durch seine dogmatische Anschauung über den prinzipiellen Vorrang der Juden mit bezug auf die Berufung zum Heile bedingt, daß er es als eine Schuldigkeit gegen das auserwählte Volk betrachtete, diesem zuerst das Evang. zu bringen, eine Schuldigkeit, die gegenüber den Juden in der Diaspora nicht dadurch erledigt sein konnte, daß die Mehrzahl der Juden in Palästina das Heil zurückgewiesen hatte. Es galt auch bei diesen fernen Juden zu erproben, inwieweit etwa ein *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* (Röm 11 5) unter ihnen sei, und andrerseits festzustellen, daß die Verkündigung des messian. Heiles an die Heiden unter Ausschließung der Mehrheit der Juden nicht in einem verheißungswidrigen Übergehen Israels, sondern in dem Nichtwollen desselben begründet sei. 4) Gerade die Synagoge bot dem P. insofern auch eine sehr wichtige Anknüpfung für seine Heidenmission, als er hier die vielen *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τ. θ.* fand, welche durch ihr allgemeines relig. Interesse und durch ihren speziellen Anschluß an die relig. Anschauungen und Hoffnungen der Juden, von deren Gesetzlichkeit sie doch frei waren, den vorbereitetsten Boden für die Aufnahme des christl. Evang.s bildeten. Vgl. Réville, les orig. de l'épiscopat, I, p. 88 ss. Die Angabe der AG. (s. bes. auch 16 14), daß die Predigt des P. bei diesen halben Proselyten leichten Eingang gefunden habe, ist durchaus wahrscheinlich. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß eben diese *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τ. θ.* nicht Juden, sondern trotz ihrer Hinneigung zum Judentume vom jüd. Standpunkte aus betrachtet reine Heiden waren (s. z. 10 2). Daß P. auch in anderer Weise den Heiden mit seiner Lehre nahe zu treten gesucht habe, wird auch in AG 17 17 bezeugt. Aber es entspricht durchaus den geschichtlichen Verhältnissen, daß P. die Hauptanknüpfung eben bei jenen der Synagoge sich anschließenden Heiden fand. So erhellt aber auch, inwiefern für sein Bewußtsein seine immer wiederholten Versuche, zuerst in den Synagogen den Juden das Evang. zu verkündigen, nicht zu einer Verkürzung seiner Berufsleistung als Heidenapostel gereichten. Denn die Predigt an die Juden, welche um der Aufrechterhaltung der Verheißungstreue Gottes willen notwendig war, bildete praktisch immer zugleich schon ein Mittel zur Begründung der Gnadenverkündigung auch an die Heiden (vgl. Röm 15 8f.). Vgl. auch Lekebusch S. 322ff., K. Schmidt I S. 443ff., Pfleid. S. 608f., Deißm., Paulus S. 141.

**V. 15.** „Die Verlesung des Gesetzes und der Propheten" bestand aus der Verlesung des auf den Sabbat fallenden Thoraabschnittes (Parasche) und eines frei gewählten Abschnittes aus den Propheten (Haphthare). Die jetzigen jüd. Pentateuchlektionen sind erst später festgestellt. Vgl. Lk 4 16–20; Schür. II$^3$ S. 454ff. Den „Synagogenvorstehern" lag nicht die Gemeindeleitung im allgemeinen ob, sondern speziell die Sorge für die Ordnung des Gottesdienstes. Gewöhnlich scheint es für jede Synagoge nur einen gegeben zu haben (Lk 13 14); hier aber wird ein Kollegium derselben genannt. Vgl. Schür. II$^3$ S. 437ff. *λόγος παρακλήσεως*: „eine erbauliche Mitteilung" d. i. eine Predigt, die an die verlesenen Schriftabschnitte anzuknüpfen hatte. Daß

man sich zu einer Ansprache melden konnte, zeigt das häufige Lehren Jesu in den Synagogen, bes. Lk 4 16ff. In unserm Falle werden die Zugereisten dazu aufgefordert, wahrscheinlich weil es schon vorher bekannt geworden war, daß sie Lehrer seien und eine wichtige, auf den Messias bezügliche Mitteilung zu bringen hätten.

**V. 16–41. Synagogenrede des P.**[1]. Der erste Haupteinschnitt in der Rede liegt nicht erst hinter V. 31 (Overb.), sondern hinter V. 25 (de W.; beachte die neue Anrede V. 26). In V. 16–25 werden die von Gott dem Volke Isr. dauernd erwiesenen Wohltaten, die in der Sendung des durch den Täufer bezeugten Messias gipfeln, summarisch dargestellt. Dann wird in V. 26–37 gezeigt, inwiefern Jesus, trotzdem ihn die Jerusalemiten und Volksoberen verwarfen, doch der Messias ist. Hieran schließt sich in V. 38–41 die Aufforderung zur gläubigen Annahme des verkündigten messianischen Heiles.

**V. 16.** Über die *φοβούμενοι τ. θ.* s. z. 10 2. **V. 17.** „Der Gott dieses Volkes Isr. (*τούτου* zurückweisend auf die Anrede *ἄνδρες Ἰσραηλεῖται* V. 16; nach B. Wß andeutend, daß P. hauptsächlich zu den Proselyten rede, denen gegenüber er die Mehrzahl der Anwesenden mit dem deiktischen *τούτου* bezeichnen konnte) erwählte unsere Väter (die Patriarchen vgl. 7 2ff.) und machte das Volk groß (dem Sinne nach = 7 17) während seiner Bei-

1. Der erste Teil dieser Rede ist dem Geschichtsbericht der Stephanus-Rede ähnlich; ihre Fortsetzung enthält deutliche Reminiscenzen an die Petrus-Reden in K. 2 u. 3. Schon hieraus ergibt sich die Vermutung, daß diese Rede in ihrer vorliegenden ausführlichen Gestalt nicht in der Quelle stand, sondern wie die früheren Petrus-Reden im wesentlichen eine freie Komposition des Vf.s d. AG. ist, durch die derselbe die Art, wie P. auf seinen Missionsreisen das messian. Heil vor Juden verkündigte, zu veranschaulichen suchte. Aber die Veranlassung dazu, die Rede eben hier einzuschalten, war dem Vf. sicher durch seine Quelle gegeben, in der nicht nur V. 13–15, sondern auch eine Antwort des P. auf die Aufforderung V. 15 gestanden haben wird. Daß diese Antwort jedoch nur in einem kurzen Satze, nicht in einer längeren Rede bestand, scheint mir aus 13 42 hervorzugehen. Hier heißt es nicht, man habe gewünscht, am folgenden Sabbat die geredeten Worte wieder zu hören (vgl. 17 32) oder Genaueres darüber zu hören, sondern einfach, man habe gewünscht, „daß am nächsten Sabbat ihnen diese Worte geredet würden". Diese Ausdrucksweise ist nur dann passend, wenn mit *τὰ ῥήματα ταῦτα* nicht auf eine ausführliche Rede, sondern auf ein aufgestelltes Thema zurückgewiesen wird. In der Quelle wird also blos gestanden haben, P. habe auf die Aufforderung V. 15 hin gesagt: Gott habe dem Volke Isr. den Messias erweckt und sie kämen jetzt, um auch den auswärtigen Israeliten die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen zu verkündigen (also etwa ein Grundbestand von V. 23. 26. 32). Daraufhin hätten die Synagogenvorsteher (diese sind das aus dem jetzt so entfernt stehenden V. 15 zu ergänzende Subj. des *παρεκάλουν* bezw. *ἠξίουν* in V. 42) gewünscht, daß ihnen diese Worte am nächsten Sabbat geredet würden. Sie schieben also die Predigt, die ein so bedeutsames Thema behandelt, hinaus.

Von den neueren Kritikern leiten diejenigen, die für K. 13 u. 14 im ganzen eine schriftliche Quelle annehmen, auch diese Rede aus ihr her. Doch sind nach Sorof S. 79ff. V. 27–31 u. 34–37, nach Jgst S. 123ff. V. 24. 25. 27b (außer *κρίν.*). 29. 34–37. 39–41, nach Hilgf. ZwTh 1896 S. 34ff. Acta p. 280 V. 38 u. 39 Zutaten des Red. B. Wß (vgl. Einl. § 50, 3), der K. 13 u. 14 im ganzen nicht aus einer schriftlichen Quelle, wohl aber einige Elemente in ihnen aus der urgemeindlichen Quelle herleitet, findet in der Rede freie, aber im wesentlichen zutreffende Reminiscenzen an die Art, wie P. predigte. Nur in V. 35–37 sieht er eine Reminiscenz an die frühere Petrusrede. Die paulinische Authentie der Rede (vorbehaltlich unwesentlicher formeller Redaktion) wird unter den Neueren vertreten von Mey., K. Schmidt I S. 454ff., Kösg., Bethge, die paulin. Reden in d. AG. S. 12ff., Blaß, Zöckl. (der für sie eine vorlukan. Aufzeichnung annimmt).

fäſſigkeit (vgl. 7 6) im Lande Ägypten, und mit erhobenem Arm führte er es aus ihm fort (vgl. 7 35f.)". Statt *ἐν βραχίονι ὑψηλῷ* in LXX Ex 6 1. 6. 32 11. Dtn 4 34 u. ö. ſteht hier *μετὰ βραχίονος ὑψηλοῦ*. Dadurch erſcheint der erhobene Arm nicht ſowohl als ausführendes Organ, denn als begleitende Geſte (B. Wß). **V. 18.** *ὡς*: „ungefähr", wie 5 7. 36. Das Verbum fin. iſt unſicher: *ἐτροποφόρησεν* oder *ἐτροφοφόρησεν*[1]. Erſteres bed.: „er ertrug ſie" d. i. ihre Sitten, ihre Sinnesart (vgl. Cic. ad Att. 13, 29; Schol. Arist. Ran. 1432); letzteres: „er ernährte ſie" (vgl. II Mak 7 27). Der unſichere Ausdruck ſtammt aus Dtn 1 31, wo *ἐτροποφ.* die urſprünglichere LA geweſen zu ſein ſcheint (B* Orig.), an Stelle deren aber früh die Variante *ἐτροφοφ.* trat, die in ihrer Beziehung auf die wunderbare Ernährung durch die Mannaſpeiſe bedeutſamer erſchien. An u. St. würde ſich *ἐτροποφ.* auf das geduldige Ertragen des Ungehorſams der Israeliten während der Wüſtenwanderung (7 39–42) beziehen. Im Zuſammenhange aber wäre der Sinn von *ἐτροφοφ.* paſſender, da vorher und nachher von dem Wirken Gottes für die äußere Entwicklung des Volkes die Rede iſt. **V. 19**[2]. „Unter Niederwerfung von 7 Völkern im Lande Kanaan (vgl. Dtn 7 1, wo aber ſtatt *καθαιρεῖν ἐξαίρειν* gebraucht iſt) gab er (ihnen) ihr Land zum Beſitz." Das W. *κατακληρονομεῖν* häufig bei LXX: Dtn 1 38. 3 28 u. ö., von den Abſchreibern an vielen Stellen (auch Rec. an u. St.) vertauſcht mit *κατακληροδοτεῖν*, weil an anderen Stellen (z. B. Num 13 31. Dtn 2 21) im Sinne von „in Beſitz nehmen" gebraucht. **V. 20**[3]. Wenn die Zeitangabe *ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πεντήκοντα* „während ungefähr 450 Jahren" vor *καὶ μετὰ ταῦτα* ſteht, ſo iſt ſie zur vorangehenden Periode von V. 17 an zu ziehen. Es ſind dann die 400 Jahre der Fremdlingſchaft (7 6) mit den 40 Jahren der Wüſtenwanderung (V. 18) und ca. 10 Jahren der Eroberung Kanaans zuſammengezählt (B. Wß, Jäg. II S. 8f.). Wenn die Zeitbeſtimmung dagegen hinter *καὶ μετὰ ταῦτα* ſteht, alſo die Dauer der Richterzeit bezeichnet, ſo iſt dieſe abweichend von I Reg 6 1 (480 J. vom Auszug aus Äg. bis zum Tempelbau im vierten Regierungsjahr Salomos, wobei für die Richterzeit ca. 300 J. gerechnet ſind), aber in Einklang mit Joſ. Ant. 8, 3, 1. 10, 8, 5 (592 J. vom Auszug aus Äg. bis zum Tempelbau) berechnet (Mey., de W., Nösg., Hltgm., Blaß). Die traditionelle Rechnung ſummierte alle Zahlangaben (auch die ſynchroniſtiſchen) des Richterbuches (3 8. 11. 14. 30. 4 3. 5 31. 6 1. 8 28. 9 22. 10 2. 3. 8. 12 7. 9. 11. 14. 13 1. 15 20), im ganzen 410 J., und fügte die 40 J. Elis (I Sam 4 18) dazu. Vgl. Bertheau, Buch d. Richter [2] S. XIf. **V. 21.**

1. ℵBC[2]DHLP 61 d. meiſt. Min. vulg. syr.p. marg. haben *ἐτροποφόρησεν* (Rec., W.-H., B. Wß, Blaß), AC*E mehr. Min. u. d. meiſt. Verſſ. *ἐτροφοφόρησεν* (T.). Eine ſichere Entſcheidung läßt ſich kaum treffen.

2. B 61 ſah. laſſen das *καὶ* am Anf. d. V. weg (W.-H.). Wahrſcheinlich iſt dies eine Korrektur, weil man das *ὡς* = circiter in V. 18 unpaſſend fand und es lieber als das den Vorderſatz einleitende „als" verſtehen wollte.

3. Bei ℵABC einig. Min. vulg. ſah. cop. arm. ſtehen die W.: *ὡς ἔτ. τετρ. κ. πεντ.* vor *καὶ μετὰ ταῦτα* (T., W.-H., B. Wß), bei D u. d. übrigen Zeugen hinter *κ. μ. τ.* (Blaß). Es iſt wohl möglich, daß man ſie wegen des chronologiſchen Anſtoßes, den man an ihrer Beziehung auf die Richterzeit nahm, voranſtellte (Mey., Hltgm.).

κἀκεῖθεν: „und von da an" nur hier im NT in zeitlicher Bedeutung. K. Schmidt I S. 457 und B. Wß suchen, etwas künstlich, den räumlichen Sinn festzuhalten: Samuel als Prophet sei die Stelle, von der her sie sich einen König erbaten. Die Dauer der Regierung Sauls wird im AT nirgends genau bezeichnet, von Jos. Ant. 6, 14, 9 auf 20 J. angegeben. Hier ist die runde Zahl 40, wohl nach Analogie der Regierungsdauer Davids (I Reg 2 11), angenommen. **V. 22.** μεταστήσας αὐτὸν: „ihn absetzend", vgl. Lk 16 4. Dan 2 21. I Mak 8 13. Die Beziehung auf den Tod Sauls wie III Mak 6 12 (de W.; Grimm Lex.), oder auf die Entfernung von dem Angesichte Gottes wie II Reg 17 23 (Bethge) hätte durch einen Zusatz bezeichnet sein müssen. „Welchem Anerkennung zollend (ᾧ gehört zu μαρτυρήσας) er auch gesagt hat: ich habe David, den Sohn des Jesse, gefunden, einen Mann nach meinem Sinne, der alle meine Forderungen erfüllen wird." Das Zitat, das den Gehorsam Davids gegen Gott im Gegensatz zu dem Ungehorsam Sauls betont, ist eine freie Kombination von Ps 89 21 und I Sam 13 14. Über seine auffallende Übereinstimmung mit I Clem 18, 1 s. oben S. 47. Zu τὰ θελήματα vgl. Jes 44 28. Ps 103 7. II Mak 1 3.

**V. 23.** Mit Nachdruck gesperrt steht τούτου voran: „aus dieses Mannes Samen hat Gott verheißungsgemäß für Israel als Erretter herbeigeführt Jesum". Vgl. 4 12. 5 31. Zu ἤγαγεν vgl. Zch 3 8. **V. 24.** Vgl. 10 37. πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτ.: „vor seinem Auftreten". εἴσοδος wie I Th 1 9. 2 1. **V. 25.** „Als aber Johannes daran war seinen Lauf zu vollenden." Das Imp. ἐπλήρου bezeichnet die Vollendung als noch nicht abgeschlossen, sondern bevorstehend. Über die Bedeutung des bildlichen Begriffes s. zu 20 24. τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι; οὐκ εἰμὶ ἐγώ[1]: „was vermutet ihr, daß ich sei? nicht bin ich es". Grammatisch möglich ist es, die W. τί κτέ. von οὐκ εἰμὶ ἐγώ abhängig zu fassen: „wofür ihr mich haltet, das bin ich nicht", da im dialektischen Sprachgebrauch das Interrogativum statt des Relat. eintreten kann (so Luth. u. A., Bethge, B. Wß; vgl. Blaß, Gr. § 50, 5). Aber für wahrscheinlicher halte ich es (mit Erasm., Calv., Beza u. A.; auch Mey.), daß die ersten W. als selbständige Frage gedacht sind, indem der Vf. sie nach Analogie der Frage Jesu Lk 9 18. 20 bildete. Der Umstand, daß nach Joh 1 19ff. nicht Joh., sondern die Juden fragen, kann nicht, wie Bethge meint, gegen die fragende Fassung unserer St. entscheiden. Zur Sache vgl. Lk 3 15. Joh 1 19ff. Justin Dial. c. Tryph. 88.

**V. 26.** Der Beginn eines neuen Teiles der Rede wird durch eine neue Anrede, analog der von V. 16, hervorgehoben. „Uns wurde das Wort dieses Heiles gesandt." Im ἡμῖν[2] faßt P. sich mit den Angeredeten zusammen. Wenn eine Grundlage von V. 26 zur Quelle gehörte (s. d. Anm. zu V. 16ff.), so ist es wohl möglich, daß dort dieses ἡμῖν und das weitere ἡμεῖς in V. 32

1. ℵAB 61 sah. aeth. haben τί ἐμὲ (T., W.-H., B. Wß), die übrigen Zeugen τίνα με. Blaß urteilt, daß das Neutr. nicht erträglich sei. Allerdings steht im NT in analogen Fällen das Mask.: Joh 1 19. 22. Mk 4 41. 8 27 u. ö.

2. Statt der Rec. ὑμῖν, die durch die Anrede und die Erinnerung an 2 39. 3 26 nahegelegt war, ist ἡμῖν bezeugt durch ℵABD syr.p. marg., sah. (T., W.-H., B. Wß). Blaß behält ohne Motivierung ὑμῖν bei.

von den Juden in Paläſtina geſagt war (Soroſ S. 80f.). Bei *ἐξαπεστάλη* iſt nicht an die Ausſendung des Wortes von ſeinem Anfangsſchauplatze her an die Diaſpora-Juden (B. Wß), ſondern an ſeine Ausſendung von Gott her an die Israeliten im allgemeinen gedacht. Hierfür zeugt die Analogie von 10 36. Über *λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης* ſ. zu 5 20. **V. 27.** Wenn man in V. 26 *ὑμῖν* lieſt oder auch bei der LA *ἡμῖν* ſpeziell an die Diaſpora-Juden denkt, ſo erklärt man das *γὰρ* am Anfang von V. 27 daraus, daß die Entſendung der Heilsverkündigung an die Diaſpora-Juden irgendwie durch die Verwerfung des Meſſias ſeitens der Juden in Jer. motiviert werde (Mey., K. Schmidt I S. 461, B. Wß). Richtiger iſt die Begründung darauf zu beziehen, daß die in V. 26 behauptete göttliche Sendung einer Heilsverkündigung als wirklich vorhanden erwieſen werden ſoll. Dies geſchieht durch Wegräumung eines ſcheinbaren Widerſpruchs gegen die Richtigkeit jener Behauptung. Daß Jeſus der *σωτήρ* iſt (V. 23), auf den ſich ein *λόγος τῆς σωτηρίας* gründet, ſcheint durch ſeine Verwerfung ſeitens der Jeruſalemiten und der jüd. Volksoberen ausgeſchloſſen zu ſein. Zur Erweiſung der Unrichtigkeit dieſes Scheines aber wird nun geſagt, daß jene verblendete Verwerfung gerade zur Erfüllung der Schriftweisſagungen über den Meſſias geführt (V. 27–29) und daß andrerſeits Gott Jeſum aus dem Tode erweckt und dieſe Erweckung zur augenzeugenſchaftlichen Evidenz gebracht hat (V. 30f.). „Die Bewohner von Jer. und ihre Oberen haben darin, daß ſie dieſen und die allſabbatlich vorgeleſenen Ausſagen der Propheten verkannten, mit ihrem Richturteil (jene) zur Erfüllung gebracht.“ Wahrſcheinlich iſt *καὶ τὰς φωνὰς κτἑ.* noch mit von *ἀγνοήσαντες* abhängig und hieraus dann das Obj. zu *ἐπλήρωσαν* zu ergänzen (Luth. u. A.; B. Wß). Künſtlicher iſt es, mit Mey. das *καὶ* als „auch“ zu faſſen, um *τὰς φωνὰς κτἑ.* direkt als Obj. zu *ἐπλήρωσαν* ziehen zu können. Blaß findet das abſolut ſtehende, eingeſchobene *κρίναντες* unpaſſend und ſchlägt deshalb die Konjektur vor: *μὴ ἀνακρίναντες*, wozu *τὰς φωνὰς κτἑ.* als Obj. gehören würde. Aber das *κρίναντες* iſt für den Gedanken ein wichtiges Moment, da nicht die Verkennung Jeſu und der Propheten-Worte als ſolche, ſondern ſofern ſie ſich in dem Verdammungsurteil über Jeſus praktiſch betätigte, zur Erfüllung der Schriftweisſagungen führte. Das *ἀγνοεῖν* wie die *ἄγνοια* 3 17, obgleich nicht ſo entſchuldigend wie dort (B. Wß, Blaß). Zu *κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας* vgl. 15 21. Zu *ἐπλήρωσαν* vgl. 2 23. 3 18. **V. 28.** Vgl. Lk 23 13–25. **V. 29.** Vgl. Lk 23 53. Als Jeſum ins Grab Bringende erſcheinen an u. St. noch die meſſiasfeindlichen Jeruſalemiten und Volksoberen von V. 27. Das Begräbnis kommt hier nur in betracht als Abſchluß der Tötung (vgl. Lk 11 47f.) und inſofern als Werk der Feinde Jeſu, wenn auch ihre Ausführung unmittelbar durch ſeine Freunde beſorgt wurde. Vgl. zu 2 23. **V. 30.** Die Auferweckung Jeſu durch Gott ſteht in Gegenſatz zu ſeiner Verkennung ſeitens der Menſchen. **V. 31.** „Er erſchien auf mehrere Tage (vgl. 1 3 und zum *ἐπί* c. acc. Lk 4 25) denen, die mit ihm von Galiläa nach Jer. gezogen waren, welche jetzt ſeine Zeugen vor dem Volke ſind.“ Das *νῦν*[1] bezeichnet hier nicht die chriſtl. Heilszeit im allgemeinen (Bethge) oder

1. Das *νῦν*, bezeugt durch ℵAC mehr. Min. u. Verſſ. (T., W.-H.), fehlt bei

die Gegenwart im Gegensatz zu der abgeschlossenen Geschichte Jesu (de W.), sondern die Gegenwart, in der P. predigt. Es soll hervorheben, daß die Verkündigung von dem erschienenen Messias jetzt nicht etwa zuerst oder allein den fernen Diaspora-Juden gebracht wird, sondern daß gleichzeitig die ursprünglichen Zeugen seiner Auferweckung dem *λαός*, d. i. dem Volke Isr. in Palästina, seine Messianität bezeugen.

**V. 32.** Der Verkündigung der Augenzeugen *πρὸς τὸν λαόν* tritt zur Seite die Verkündigung, die P. und Barn. (*ἡμεῖς*) den Angeredeten (*ὑμᾶς*) bringen. Nachdem in V. 27–31 begründet ist, daß Jesus trotz gegenteiligen Scheines doch als der wirkliche Bringer der messian. *σωτηρία* betrachtet werden kann, wird nun der Hauptgedanke von V. 26 wiederaufgenommen. Dabei wird die Verkündigung, die in V. 26 im allgem. als eine „uns" von Gott gesandte bezeichnet war, jetzt speziell als eine von P. und Barn. den angeredeten Diaspora-Juden gebrachte bezeichnet. Der weitere Fortschritt des Gedankens liegt darin, daß nun besonders ausgeführt wird, wie sich in Jesu, dem Davididen (V. 23), gerade die dem David gegebenen Gottesworte erfüllt zeigen (V. 33–37). „Wir bringen euch die Frohbotschaft, daß die Verheißung, die an die Väter ergangen war, – daß diese Gott erfüllt hat für die Kinder (d. i. die Nachkommen), dadurch daß er uns Jesum erstehen ließ"[1]. *εὐαγγελίζεσθαι* wird zwar sowohl mit dem Akk. der Person (s. zu 8 25), als auch mit dem Akk. der Sache (z. B. 8 4; dabei dann Dat. der Pers., z. B. Lk 1 19. 2 10) verbunden, aber nicht mit doppeltem Akk. Deshalb ist *τὴν ἐπαγγελίαν* zum folgenden Satze *ὅτι κτέ.* zu ziehen. Es ist betont vorangestellt und wird durch *ταύτην* wiederaufgenommen, wie 15 38 (vgl. Blaß, Gr. § 34, 2. 80, 4). *τοῖς τέκνοις* ist ebenso absolut gesagt, wie vorher *πρὸς τοὺς πατέρας*. Durch den Zusammenhang ist klar, daß die Nachkommen eben jener Vorfahren gemeint sind. Fraglich ist der Sinn des Begriffes *ἀναστήσας*. Wenn man berücksichtigt: 1) die Analogie von 3 26, wo wegen der Beziehung auf 3 22 die Deutung des *ἀναστήσας* auf das Auftreten Jesu unzweifelhaft ist; 2) die wiederaufnehmende Beziehung unserer W. auf V. 26; 3) den Unterschied des einfachen *ἀναστήσας* an u. St. von dem *ἀνέστησεν ἐκ νεκρῶν* V. 34; 4) den Inhalt des in V. 33 zum Beleg angeführten Ausspruches Ps 2 7, an den das Wort bei der Taufe Jesu (Lk 3 22) anknüpfte und der nach der altchristlichen Tradition bei dieser Taufe vollständig gesprochen war[2]: so

---

BEHLP d. meist. Min. (B. Wß). Wahrscheinlich ist es weggelassen, weil die App. nicht erst jetzt, sondern schon längst Zeugen waren. Daher auch die LA bei D vulg. syr.$^{p}$: *ἄχρι νῦν* (Blaß im *β*-Text).

1. Durch ℵABC*D vulg. aeth. ist bezeugt: *τοῖς τέκνοις ἡμῶν* (T.). Aber diese LA ist unverständlich. Sie kann nicht nach 2 39 erklärt werden, da dort eben nicht blos die Kinder der Angeredeten, sondern zuerst diese Angeredeten selbst als Inhaber der Verheißung bezeichnet werden. B. Wß nimmt die Rec. *αὐτῶν ἡμῖν* auf; Blaß liest nur *αὐτῶν*; Baljon nur *ἡμῖν*. Große Wahrscheinlichkeit aber hat die von W.-H. gebilligte Vermutung Bornemanns, daß blos *ἡμῖν* (ohne *αὐτῶν*) die ursprüngliche LA war. Das absolut stehende *τοῖς τέκνοις* schien einer genit. Näherbestimmung zu bedürfen. So wurde teils das folgende *ἡμῖν* in den Gen. verändert, teils vor ihm ein *αὐτῶν* eingeschoben. – Sorof S. 82 macht die Konjektur: *τ. χρόνοις* (statt *τέκνοις*) *ἡμῶν*; Jgst S. 126: *ἡμῖν κ. τοῖς τέκνοις ἡμῶν* (nach 2 39).

2. Nach D it. im Texte von Lk 3 22; im Hebräerevang. (nach Epiph. haer. 30);

muß man urteilen, daß sich das *ἀναστήσας* an u. St. wahrscheinlich nicht auf die Auferweckung aus dem Tode (so Luth. u. A.; Mey., de W., Baumg., Nösg., Bethge, Hltzm., B. Wß, Knopf, Harnack IV S. 75), sondern auf das Erstehenlassen zur messian. Wirksamkeit auf Erden bezieht (so mit vielen Älteren auch Overb., Weizs. Übers., K. Schmidt S. 464, Sorof S. 80, Blaß). Allerdings ist auffallend, daß unser Vf. dieses Erstehenlassen des Messias mit demselben Ausdruck bezeichnet, den er gleich hinterher auch zur Bezeichnung der Erweckung Jesu aus dem Tode anwendet. Aber einerseits gibt er in V. 34 doch den Zusatz *ἐκ νεκρ.*, andrerseits war ihm die Anwendung von *ἀνιστάναι* zur Bezeichnung der messian. Sendung Jesu durch Dtn 18 15 geläufig (vgl. 3 22. 26. 7 37). Der Ausdruck *ἐκπεπλήρωκεν* kann nicht die Beziehung auf die Auferstehung beweisen. Denn die abschließende Erfüllung der Verheißungen ist in dem Ganzen der messian. Geschichte Jesu, welches durch seine Sendung hergestellt ist, gegeben. **V. 33**[1]. Ps 2 7, schon von den Juden auf den Messias gedeutet.

**V. 34 f.** Nach Anführung der Psalmstelle, die von der Hervorbringung des Messias redet, wird nun auf solche Weissagungen verwiesen, welche auch die Auferstehung des Messias von den Toten bezeugen: „daß er ihn aber von den Toten auferweckt hat als einen, der nicht weiter zur Verwesung zurückkehren soll, hat er so gesagt". Das *μηκέτι μέλλοντα κτέ.* ist hinzugefügt, um den Auferstehungszustand als definitiven zu bezeichnen, dem nicht über kurz oder lang wieder ein Tod folgt (vgl. Röm 6 9). Solchen Tod bezeichnet P. im Vorblick auf das in V. 35 anzuführende Wort Ps 16 10 als *διαφθορά*. Zuerst zitiert er in freier Wiedergabe Jes 55 3: „geben werde ich euch das Heilige Davids, das Zuverlässige". Statt *διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον* (LXX) ist *δώσω ὑμῖν* eingesetzt, offenbar um des in V. 35 folgenden Zitats willen, zu dem unser Zitat in möglichst genaue Korrelation gestellt werden soll. Hauptbegriff, auf dem die Beweiskraft des Zitats beruht, ist das appositionelle *τὰ πιστά*, wodurch der Gegenstand des göttlichen Gebens als fest, d. i. unvergänglich dauernd, bezeichnet wird. So zuverlässig, unvergänglich sind *τὰ ὅσια Δαυείδ*. In der Regel wird dieser Begriff von den dem David verheißenen heiligen Heilsgütern verstanden. Aber inwiefern bezeugt der auf diese Güter bezügliche Ausspruch die Auferweckung des Messias aus dem Tode?

---

bei Justin Dial. 88, 103. Vgl. dazu Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I (1889) S. 40 ff. Auch in Hbr 1 5 ist die Beziehung auf die Taufoffenbarung m. Er. dadurch gefordert, daß nach V. 1 Jesus schon während seines messian. Wirkens auf Erden der Sohn war und daß die W. V. 6: „wenn er aber wiederum den Erstgeborenen in die Welt eingeführt haben wird" auf eine in V. 5 berücksichtigte erstmalige Einführung des Sohnes in die Welt bezug nehmen.

[1] 1. Die meisten Zeugen haben: *ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ*, nur zum Teil mit der Verstellung: *ἐν τ. ψ. τ. δευτ. γέγρ.* Aber D Orig. Hil. haben: *ἐν τ. πρώτῳ ψ. γέγρ.* (Lach., T., Blaß). Diese LA ist dadurch bedingt, daß, wie Orig. bezeugt, die Juden vielfach Ps 1 und 2 zu einem einzigen zusammenzogen (vgl. auch Just. Ap. I, 40; Apoll. in Ps. 2; Tert. adv. Marc. 4, 22; Cypr. testim. 1, 13). Die Möglichkeit, daß der Vf. der AG. dieser altjüd. Zählung folgte und also D den ursprünglichen Text bewahrt hat, ist nicht ausgeschlossen. Ebenso möglich aber ist es, daß der Text von D auf frühzeitiger Korrektur beruht. — Bei D syr.p. marg. umfaßt das Zitat auch Ps 2 8.

Man pflegt zu ſagen, durch die Dauer des meſſian. Heiles werde auch das unvergängliche Leben des Meſſias als Heilsmittlers verbürgt. Aber eine ſolche blos indirekt auf die Perſon des Meſſias beziehbare Beweisſtelle wäre neben und vor dem direkt auf den Meſſias bezüglichen Schriftworte V. 35 ſehr auffallend. Blaß bemerkt mit Recht, der Gedankenzuſammenhang würde erſt recht paſſend, wenn das Zitat von V. 35 als erſtes, das von V. 34 als zweites geſetzt würde. Aber noch einfacher löſt ſich die Schwierigkeit, wenn man den Begriff *τὰ ὅσια Δαυείδ* anders auffaßt. Berückſichtigt man, wie dieſer Begriff dem *τὸν ὅσιον* V. 35 entſpricht, wie ferner das *δώσω* entſprechend dem *δώσεις* V. 35 eingeſetzt iſt und wie ſich die Anfangsworte von V. 36 wieder auf unſer Zitat zurückbeziehen (ſ. zu V. 36), ſo muß man ſchließen, daß *τὰ ὅσια Δ.* im Sinne unſ. Vf.s die Heiligkeit oder Frömmigkeit Davids als ſeine perſönliche Eigenſchaft bezeichnet. Die Behauptung des dauernden Beſtandes der *ὅσια* d. i. der *ὁσιότης* Davids iſt dem Sinne nach identiſch mit dem Urteile: der davidiſche *ὅσιος* werde beſtändig ſein. So entſprechen ſich die beiden Zitate V. 34 und 35 als poſitiver und negativer Ausdruck derſelben Sache. Unſer Vf. hat die Berechtigung zu dieſer Auffaſſung von *τὰ ὅσια* eben in Pſ 16 10 gefunden, ſofern der bedeutſame Gebrauch desſelben Begriffes an beiden St. auf die Deutung der einen St. durch die andere hinwies. Dieſes Verhältnis der beiden St. zu einander wird auch am Anf. von V. 35 angedeutet durch das begründende *διότι*. Die Ausſage, welche das Nichtvergehen des *ὅσιος* bezeugt, begründet die Richtigkeit der anderen Ausſage, welche die zuverläſſige Dauer der *ὅσια Δ.* bezeichnet. Subj. von *λέγει* iſt das von *εἴρηκεν* V. 34, alſo nicht David (Bethge u. A.), ſondern Gott als Autor der h. Schrift, der in dieſem Falle durch David *ἐν ἑτέρῳ* scil. *ψαλμῷ* ſpricht. Über die Verwertung der St. Pſ 16 10 ſ. zu 2 27.

**V. 36 f.** gibt nun den Beweis (*γάρ*), daß die beiden angeführten Schriftworte nicht ſowohl in David ſelbſt, als vielmehr in dem von Gott auferweckten Jeſus ihre Erfüllung gefunden haben. Die W.: *ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ ἐκοιμήθη* werden von Mey., de W., K. Schmidt S. 469, Bethge überſetzt: „nachdem er für ſeine Generation dem Ratſchluſſe Gottes gedient hatte". Aber dieſe Verbindung von *ὑπηρετήσας* mit zwei Dativen, die in verſchiedener Beziehung angeben, wem der Dienſt gegolten habe, iſt ſehr hart. Wenn *ἰδίᾳ γενεᾷ* als Dat. commodi mit *ὑπηρετήσας* zu verbinden wäre, ſo würde man den zweiten Dat. zu *ἐκοιμήθη* ziehen müſſen: „entſchlief durch den Ratſchluß Gottes" (ſo nach Ält. Overb., Nösg., B. Wß). Aber noch einfacher und im Zuſammenhang paſſender iſt es, mit Vulg., Luth. u. A. *ἰδίᾳ γενεᾷ* als Zeitbeſtimmung zu faſſen (vgl. V. 20; Eph 3 5) und dann den zweiten Dat. mit *ὑπηρετήσας* zu verbinden: „nachdem er in ſeinem Zeitalter dem Willen Gottes gedient hatte, entſchlief" (ſo auch Zöckl., Blaß). Durch *ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ* wird der Begriff *ὅσιος* von V. 34 und 35 umſchrieben. David war wirklich ein gottesfürchtiger Mann. Gleichwohl ſind die beiden Schriftausſagen, die von der *ὁσιότης* Davids reden, nicht in dem geſchichtlichen David erfüllt. Denn in der erſten St. werden *τὰ ὅσια Δ.* als *πιστά*, unverbrüchlich feſt, bezeichnet, während Davids Frömmigkeit nur in

der Vergangenheit, zur Zeit seiner Generation, bestand. Und in der zweiten St. wird die Unverweslichkeit des *ὅσιος* behauptet, während David „entschlief und seinen Vätern zugesellt wurde (vgl. Jdc 2 10) und die Verwesung sah".

**V. 38.** Aus dem in V. 26–37 gegebenen Nachweise, daß Jesus wirklich der von Gott gesandte *σωτήρ* (V. 23) ist, wird nun der nachdrückliche Hinweis auf die Bedeutung des durch ihn vermittelten Heiles gefolgert (V. 38f.) und hieraus wieder die Warnung vor dem Verschmähen dieses Heiles (V. 40f.). „Durch diesen wird euch Sündenvergebung verkündigt." *διὰ τούτου* gehört grammatisch zu *καταγγέλλεται*, bed. aber doch nicht, daß Jesus (durch die App.) der Vermittler des Verkündigens (Bethge), sondern, daß er der Vermittler des verkündigten Heiles ist. Insofern gehört es dem Sinne nach zu *ἄφεσις ἁμαρτ.* **V. 39.** „Und zwar[1] wird von allem, wovon ihr im Gesetze Moses nicht gerechtfertigt werden konntet, in diesem jeder Glaubende gerechtfertigt." Wenn man das *καὶ* am Anfang annimmt, so kann man diesen Satz noch von dem *ὅτι* V. 38 abhängen lassen (Mey., B. Wß). Aber sein Inhalt kommt gewichtiger zur Geltung, wenn man ihn als formell selbständig und *καὶ* als epexegetisch auffaßt. Dem Begriffe *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, mit dem in V. 38, wie früher 2 38. 5 31. 10 43, die messianische Heilsgabe bezeichnet ist, wird eine Näherbestimmung gegeben, und zwar in spezifisch paulinischer Ausdrucksweise. Der Begriff *δικαιοῦν*, der überall im NT deklarativen Sinn hat, wird hier, wie in den Briefen des P., speziell von dem gnadenmäßigen Gerechtsprechen, das sich im Vergeben der Sünde vollzieht (vgl. Röm 4 5–8), gebraucht (prägnant mit *ἀπό* „frei von" verbunden, wie Röm 6 7). Der Fortschritt des Gedankens gegenüber V. 38 aber liegt nicht in der Einführung dieses paulin. Begriffes, sondern in dem betonten *ἀπὸ πάντων* und *πᾶς ὁ πιστεύων*. Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung, die der Messias vermittelt, wird als eine universelle hingestellt, sowohl mit bezug auf die Sünden, als auch mit bezug auf die Menschen. Bedingung ist nur der Glaube. Beachte den Wechsel zwischen der zweiten Pers. in der nur von Juden geltenden negativen Aussage des Relativsatzes, und der dritten Pers. in der universell gültigen positiven Aussage des Hauptsatzes. Daß unsere St. insofern unpaulinisch gedacht sei, als in ihr die Möglichkeit einer teilweisen Rechtfertigung auch auf Grund des Gesetzes vorbehalten ist (Schwegl. II S. 96f., Zell. S. 299, Pfleid. S. 577f., Hltzm., B. Wß, Hilgf. Acta p. 282, Harnack IV S. 48), scheint mir nicht richtig. Denn nirgends bestreitet P., daß auf dem Boden der Gesetzesordnung ein Maß von realer Werkgerechtigkeit möglich und mit den im Gesetze vorgeschriebenen Mitteln ein Maß von Reinigung und Sündenvergebung zu erlangen gewesen sei. Er bestreitet nur, daß irgend ein Mensch mit solchen Gesetzeswerken die vollkommene Gerechtigkeit zu erlangen vermöge,

---

1. *καὶ* fehlt bei ℵAC* vulg. aeth. (T., Blaß). Es kann leicht zur Anknüpfung des sonst asyndetischen Satzes eingeschoben sein. Aber es kann freilich auch leicht ausgelassen sein, sei es aus Schreibversehen nach dem vorangehenden *ται* (B. Wß S. 54), sei es, weil man die W. *ἐν τούτῳ πᾶς κτλ.* am Schlusse des V. als selbständigen Satz faßte und deshalb die W. *ἀπὸ πάντων κτλ.* eng mit dem Vorangehenden verbinden wollte. D hat diese letztere Verbindung hergestellt durch Einschiebung von *μετάνοια* hinter *καὶ*.

deren es auf dem Boden der Geſetzesordnung bedarf, um das Heil zu verdienen. V. 40. *ἐν τ. προφήταις*: „im Prophetenbuche". Vgl. Lk 24 44. Joh 6 45. V. 41. Hab 1 5, weſentlich nach LXX: Androhung eines Strafgerichtes Gottes über die Verächter ſeines Heiles. *ἀφανίσθητε*: „werdet zu nichte", nämlich vor Schrecken. Das unerhörte *ἔργον*, das Gott in Ausſicht ſtellt, kann nicht eine Gnadentat (B. Wß), ſondern wie nach dem Urtext, ſo auch nach dem Zuſammenhang unſr. St. (V. 40) nur eine ſtrafende Gerichtstat ſein (vgl. 3 23).

V. 42[1]. „Als ſie aber hinausgingen (aus der Synagoge, nach V. 43 vor der eigentlichen Auflöſung der Verſammlung), baten[2] ſie (Subj. ſind im Sinne der Quelle die Synagogenvorſteher V. 15), es möchten ihnen auf den folgenden Sabbat dieſe Worte geredet werden." *μεταξύ* iſt hier Adverb, und zwar nach ſpätgriech. Sprachgebrauch im Sinne von „hinterher". Vgl. Barn 13, 5; 1 Clem 44, 2; oft bei Joſ. (vgl. Hltgm. ZwTh 1877 S. 547 f.; Krenkel, Joſ. u. Lk. S. 216); im NT wahrſcheinlich auch Röm 2 15 (wo Weizſ. überſetzt: „indem nachher die Gedanken ſich unter einander verklagen"). D hat dem Sinne nach richtig *ἑξῆς* eingeſetzt. V. 43. Die Bezeichnung *σεβόμενοι προσήλυτοι* nur hier. Sonſt werden die der jüd. Synagoge ſich anſchließenden (unbeſchnittenen) Heiden blos als *σεβόμενοι* (*τ. θεόν*) oder *φοβούμενοι τ. θ.* bezeichnet (ſ. zu 10 2) und *προσήλυτοι* heißen nur die aus dem Heidentum (mit Beſchneidung) ins Judentum Übergetretenen (2 10. 6 5. Mt 23 15). Doch vgl. Bertholet, d. Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 328 ff. – P. und Barn. „zu ihnen ſprechend (vgl. 28 20) redeten ihnen eindringlich zu, bei der Gnade Gottes zu verbleiben (in Fortſetzung des jetzt ſich zeigenden Anfangs ihrer gläubigen Zuwendung zum Heile; vgl. 11 23)". Das Imperf. *ἔπειθον* iſt gewählt, weil nicht der Überredungserfolg bezeichnet werden ſoll, ſondern das Zureden, durch welches P. und Barn. dieſen Erfolg herbeizuführen beſtrebt waren. Vgl. Blaß, Gr. § 57, 4. Der Sinn von *πείθειν* wie 19 8. 28 23.

---

1. Sp. S. 166 ff. hebt richtig hervor, daß V. 42 u. 43 ſich nicht paſſend ergänzen, ſondern Parallelen ſind. Er ſieht in V. 43 den urſprünglichen Abſchluß der Rede in der Quelle A (wozu als Fortſetzung V. 50 f. gehört habe), in V. 44–49 u. 52 eine Einſchaltung aus B und hält V. 42 für einen Zuſatz des Red. zur Verbindung der zwei Quellenſtücke. In ähnlicher Weiſe ſcheiden Jgſt S. 128 f., der in V. 42. 44–49. 52, Hilgf. ZwTh 1896 S. 48 ff., Acta p. 282 s., der in V. 42. 45–47. 50 f., Clemen, Paul. I S. 227 f., der in V. 42. 44–50 Zutaten des Red. findet. Anders ſtellt ſich das Urteil, wenn man erkennt, daß V. 42 ſeinem Wortlaute nach nicht auf eine ausführliche Predigt, ſondern auf ein Predigtthema zurückweiſt (ſ. d. Anm. zu V. 16 ff.). V. 42 muß zur Quelle gehört haben, V. 43 Zuſatz des Red. ſein. Zu V. 42 gehört nun als Fortſetzung der Bericht über die Synagogenverſammlung am folgenden Sabbat V. 44 ff. Hier wird jedoch V. 46 f. eine Zutat des Vf.s der AG. ſein. Das iſt wahrſcheinlich wegen der Analogie der St. 18 6, die ſich deutlich als Einſchub in den Quellenbericht darſtellt (ſ. d. Anm. zu 18 6 und vgl. zu 13 14). Gewiß iſt auch V. 51 a und vielleicht V. 52 vom Vf. der AG. dem Quellenberichte hinzugefügt.

2. Statt *παρεκάλουν* hat B *ἠξίουν* (hinter *σάββατον*). Vielleicht iſt dies die urſprüngliche LA. Das kühle *ἠξίουν*, „ſie erachteten", das der Vf. aus der Quelle übernommen haben kann, mag den Abſchreibern wegen V. 43 nicht freundlich genug erſchienen ſein.

**V. 44.** „Am kommenden Sabbat (für den nach V. 42 die eingehendere Verkündigung gewünscht war) war fast die ganze Stadt versammelt, um das Wort des Herrn zu hören." In der Quelle war dieser gewaltige Zudrang wohl als Wirkung einer im Laufe der Woche entfalteten, besonders den Heiden zugewandten Missionstätigkeit des P. u. Barn. gedacht. **V. 45.** Unterschieden werden die Juden und die *ὄχλοι* d. i. die Mengen der heidnischen Stadtbevölkerung (vgl. V. 48: *τὰ ἔθνη*). Als die Juden merkten, daß nach der Absicht der Missionare das Heil auch den Heiden galt, wurden sie „von (feindseliger) Eifersucht erfüllt (vgl. 5 17)", da sie das messian. Heil für sich allein in Anspruch nahmen. Wenn am Schluß d. V. der Text lautet: *ἀντιλέγοντες καὶ βλασφημοῦντες*[1], so ist der Begriff *ἀντέλεγον* in *ἀντιλέγοντες* wiederholt, um desto nachdrücklicher das *βλασφημ.* anzuknüpfen. Bei dem feindseligen Widerspruch gegen die Verkündigung des P. widersprach man nicht nur, sondern lästerte man auch. Vgl. Jdc 4 24. **V. 46.** „Euch mußte (nach den Verheißungen) zuerst das Wort Gottes (über den Messias) verkündigt werden (s. zu 13 14); da ihr es aber wegstoßt und euch selbst nicht für wert erachtet des ewigen Lebens, siehe so wenden wir uns zu den Heiden." Sie meinen, daß das von P. verkündigte Heil nicht wert sei, von ihnen angenommen zu werden. Tatsächlich zeigen sie in dieser Verwerfung des Heiles, daß sie selbst nicht wert sind, es zu erlangen. *ἰδοὺ* dient zur starken Betonung der weiteren Aussage: *στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.* **V. 47.** Das vom Knechte Jahves geltende W. Jes 49 6 (nach LXX) wird von P. und Barn. auf den Messias bezogen. Denn auf diesen (vgl. Lk 2 32), nicht direkt auf die App. (Bethge, B. Wß), ist das *σε* zu deuten. *τοῦ εἶναί σε*: „damit du seiest". **V. 48.** Die Heiden „priesen das Wort des Herrn" d. i. wohl speziell das prophetische Gotteswort, aus welchem die App. ihr Recht, sich zu den Heiden zu wenden, begründet haben. „Gläubig wurden alle zum ewigen Leben Verordneten." Ihr Heilsstand wird als Gnadenstand gekennzeichnet. Vgl. Röm 8 28ff. Eph 1 4ff. 11. I Pt 1 1f. Darin, daß hier bei den Heiden die Bedingtheit des Glaubens durch die göttl. Gnadenbestimmung, vorher (V. 46) aber bei den Juden der Unglaube als schuldvolle Selbstbestimmung beurteilt wird, drückt sich nicht ein Antijudaismus des Vf.s der AG. aus (Overb.). An anderen St. erscheint auch das Gläubigwerden von Juden als von Gott gewirkt (2 39. 17 4). Eine dogmatische Theorie über das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade läßt sich auf diese St. nicht gründen. **V. 49.** „Verbreitet wurde das Wort des Herrn in der ganzen Landschaft." *Χώρα* auch hier das Landgebiet, das die Stadt umgibt.

**V. 50.** „Die Juden reizten die gottesfürchtigen (d. h. sich zur Synagoge haltenden, halbproselytischen) Frauen, die vornehm waren, auf." Diese Frauen erschienen in ihrem Proselyteneifer als geeignete Werkzeuge, um durch

1. Die W. *ἀντιλέγοντες καὶ* sind nur durch DIP d. meist. Min., syr. p., Chrys., Theophyl. bezeugt. W.-H., B. Wß lassen sie fort, während T. sie bewahrt hat. Ihre Weglassung wegen der stilistischen Härte ist leichter verständlich, als ihre spätere Einfügung. Die LA von E 14: *ἐναντιούμενοι καὶ* scheint einen anderen Versuch zur Beseitigung jener Härte darzustellen. Blaß nimmt in den *β*-Text nach gig. (resistentes et) die W.: *ἀντιτασσόμενοι καὶ* auf (vgl. 18 6).

Beeinflussung ihrer heidnischen Gatten die Vertreibung der App. herbeizuführen. V. 51. Das „Abschütteln des Staubes von den Füßen gegen sie" ist symbolischer Ausdruck der vollständigen Aufhebung der Gemeinschaft, gemäß dem Worte Jesu Lk 9 5. 10 11 (*ἐκτινάσσεσθαι* wie Mt 10 14), hier aber deshalb auffallend, weil doch Jünger in der Stadt zurückblieben (V. 52) und auch die App. später in die Stadt zurückkehrten (14 21). Gewiß ein Zusatz des Vf.s der AG. zur Quelle (vgl. Jacobsen S. 18). Ikonium, südöstl. von Antiochia, gehörte früher zu Phrygien, damals offiziell zu Lykaonien. In 14 6 wird es freilich von den Städten Lykaoniens unterschieden, ebenso wie es von Firmilian in Cypr. ep. 75, 7 und von Hierax in den Acta Justini c. 3 noch zu Phrygien gerechnet wird. Vgl. Ramsay, Church p. 36ff. Über das jetzige Konjeh vgl. Moltke, Briefe über die Türkei aus d. J. 1835–39, [4] S. 318f. V. 52. „Die Jünger (d. i. die in Ant. zurückbleibenden Bekehrten) wurden mit Freude und h. Geiste erfüllt." Die Vertreibung der App. entmutigte sie nicht, sondern stärkte ihre Begeisterung. Sehr paradox (s. d. Anm. zu V. 42 am Schlusse); doch vgl. I Th 1 6.

## Kap. 14.

**V. 1–7. Aufenthalt in Ikonium, Lystra und Derbe.** V. 1. *κατὰ τὸ αὐτὸ* ist wahrscheinlich nicht von der Zeit zu verstehen (Vulg.: simul), sondern, wie *κατὰ τὰ αὐτά* Lk 6 23. 26. 17 30, von der Art: „in gleicher Weise" (K. Schmidt I S. 495, Blaß, B. Wß). Der Verlauf in Ikonium war ein ähnlicher wie der in Antiochia. Die „Griechen" hier (vgl. 17 4. 18 4) sind nach dem Zusammenhange solche Heiden, welche als *σεβόμενοι* od. *φοβούμενοι τ. θ.* der Synagoge angeschlossen waren. – An den Aufenthalt des P. in Ikonium knüpft sich die Legende von der Thekla in den Acta Pauli et Theclae (vgl. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1 424ff.; Hennecke, Neutest. Apokryphen 1904 S. 369ff.). V. 2[1]. „Die nicht gehorsam (d. i. gläubig, vgl. Röm 11 31) gewordenen Juden regten auf und machten böse (*κακοῦν* wie Ps 106 32, in anderem Sinne als 7 6. 19. 12 1. 18 10) die Seelen der Heiden (d. i. der heidnischen Stadtbevölkerung) gegen die Brüder (d. i. nicht nur gegen P. und Barn., sondern gegen die Christen überhaupt)." V. 3. Das durch *οὖν* bezeichnete Folgerungsverhältnis ist nicht deutlich. Das Ergebnis der jüd. Aufreizung V. 2 wird erst in V. 4 bezeichnet[2]. Die zwischengeschobene Angabe

1. D syr. p. marg. haben folgenden Text: *οἱ δὲ ἀρχισυνάγωγοι τῶν Ἰουδαίων καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς* (*τ. συν.* fehlt in syr. p.) *ἐπήγαγον αὐτοῖς* (*αὐτ.* fehlt in syr. p.) *διωγμὸν κατὰ τῶν δικαίων καὶ ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν· ὁ δὲ κύριος ἔδωκεν ταχὺ εἰρήνην.* So Blaß im *β*-Text u. Hilgf. Die Veränderung am Anfang ist vorgenommen, weil die W. *οἱ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι* von den Juden im allgemeinen verstanden werden konnten und dann in Widerspruch zu V. 1 standen. Im Unterschiede von dem *πλῆθος Ἰουδ.* schienen die ungläubig Gebliebenen speziell die Vorsteher der Judenschaft zu sein. Der Schlußsatz soll den Übergang zu V. 3 vermitteln (vgl. Pott, abendl. Text der AG. S. 5f.). Dann konnte freilich V. 4f. nicht mehr als Konsequenz von V. 2 verstanden werden und bedurfte es hier einer weiteren Veränderung (s. d. Anm. zu V. 5).

2. Liegt hier eine Spur des Bearbeitetseins der Quelle vor? Nach Sorof S. 85

V. 3 soll hervorheben, daß dieses Ergebnis nicht schnell eintrat, sondern nachdem P. und Barn. längere Zeit dort geweilt hatten „freimütig predigend in dem Herrn (eigentlich: auf Grund des Herrn)". Vgl. 9 27f.: *παρρησιάζεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* und 4 17f.: *λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι*. Daß unter dem *κύριος* hier nicht Jesus, sondern Gott verstanden ist, ist wahrscheinlich wegen der hinzugefügten partizipialen Näherbestimmung, die in 4 29f. 20 24. 32 ihre Parallelen hat: „der Zeugnis ablegte für das Wort von seiner Gnade (zu *μαρτυρεῖν ἐπὶ* vgl. Hbr 11 4)[1], indem er verlieh, daß Zeichen und Wunder geschahen[2]." Der zweite Partizipialsatz ist dem ersten nicht koordiniert, sondern gibt an, in welcher Form Gott das *μαρτυρεῖν* vollzog. Vgl. 15 8: *ἐμαρτύρησεν δούς*. Zu dem Gedanken, daß die apostolische Verkündigung von Gott durch Wunder beglaubigt wird, vgl. 4 29f. Hbr 2 4. Mk 16 20. **V. 4.** Bemerkenswert ist die nur hier und V. 14 vorliegende Anwendung des Titels *ἀπόστολοι*, „Missionare", auf P. und Barn. (s. zu 1 2), gewiß aus der Quelle stammend[3].

**V. 5**[4]. Es entstand eine *ὁρμή*, ein „Anlauf", d. i. ein feindseliges Eindrängen (vgl. *ὁρμᾶν* 7 57), dessen Zweck: *ὑβρίσαι κ. λιθοβολῆσαι αὐτούς* aber durch die rechtzeitige Flucht der die Absicht merkenden (*συνιδόντες*, vgl. 12 12) Missionare vereitelt ward. **V. 6.** Über „die Städte Lykaoniens" s. zu 13 51 und vgl. Ramsay, Church p. 47ff., J. Wß Art. „Kleinasien" (unter 9 am Schlusse) in R. E.[3]. Die Lage von Lystra, die von Hamilton, Reisen in Kleinasien II S. 301f. 307f. südöstlich von Ikonium vermutet war, ist von Sterrett, the Wolfe expedition to Asia minor, Boston 1888, no. 242, auf Grund einer Inschrift festgestellt worden ca. 6 Stunden süd-südwestlich von Ikonium, nahe bei dem jetzigen Dorfe Khatyn Serai. Aus der Inschrift hat sich zugleich ergeben, daß Lystra seit Augustus röm. Kolonie war. Vgl. Kornemann, Art. „Coloniae" in Pauly-Wissowa Real-Enc. IV, S. 551; Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n. 536. Die Lage von Derbe läßt sich nicht ebenso sicher feststellen. Sterrett a. a. O. S. 23 sucht sie bei den in südöstl. Richtung von Lystra gelegenen Dörfern Bossola und Zosta, Ramsay

---

ist V. 3 Zusatz des Red., nach Sp. S. 169 Einschub aus der Quelle B; nach Jgst S. 129 sind V. 3–5 (exkl. der zwei letzten W.), nach Clemen, Paul. I S. 230f. V. 2 u. 4–6a Zutaten des Red. Mir scheint noch einfacher die Annahme, daß V. 3 (bezw. ein Grundbestand von V. 3, vielleicht *ἱκανὸν — κυρίῳ*) in der Quelle vor V. 2 stand. Dann ist die Gedankenfolge eine ganz einfache.

1. Wahrscheinlich ist nach ℵ*A *ἐπὶ τ. λόγ.* zu l. (T., B. Wß). Die anderen Handschr. lassen das ungewöhnliche *ἐπί* fort.

2. Nach ABDEP viel. Min. u. Verss. ist *διδόντι* ohne vorangehendes *καί* zu l. (W.-H., B. Wß, Blaß). Sowohl die Rec. *καὶ διδ.*, als auch die ℒA bei ℵ 4. 21. 133: *διδόντος* (T.) sind entstanden, weil man die Unterordnung dieses Part. unter das voranstehende *τῷ μαρτυροῦντι* nicht erkannte.

3. Hinter *ἀποστόλοις* haben D syr. p. marg. den Zusatz: *κολλώμενοι διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*. So Blaß im *β*-Text.

4. V. 5 u. 6 lauten bei syr. p. marg. folgendermaßen: et iterum (vgl. d. Anm. zu V. 2) excitaverunt persecutionem secundo Judaei cum gentibus et lapidantes eos eduxerunt eos ex civitate; et fugientes pervenerunt in Lycaoniam, in civitatem quandam, quae vocatur Lystra, et Derben. Hiernach hat Blaß den *β*-Text rekonstruiert.

a. a. O. p. 54f., Exp. 1906 I p. 544ff. bei dem etwas westlicher gelegenen Gudelissin. **V. 7**[1].

**V. 8–20. Ereignisse in Lystra**[2]. **V. 8.** Während der Name *Λύστρα* in 14 6. 21. 16 1 als Femin. gebraucht ist, ist er an u. St. und 16 2 Neutr. (vgl. *Λύδδα* 9 32. 35. 38). Wahrscheinlich war bei den verschiedenen Kasus das verschiedene Genus üblich. Vgl. Harnack III S. 86. In umständlicher Wiederholung wird die Lahmheit des Kranken bezeichnet. Er war *ἀδύνατος τοῖς ποσὶν* d. h. eigentlich: „unvermögend mit den Füßen" (Dat. instrum.; vgl. Raderm. S. 99). Und zwar war er „lahm von Mutterleibe an"; vgl. 3 2[3]. Der weitere Zusatz: „der noch niemals gegangen war", hebt den Grad dieser angeborenen Lahmheit hervor, daß sie jedes Gehen ausschloß. **V. 9.** Das Imperf. *ἤκουεν*[4] bezeichnet das wiederholte Zuhören. P. erkannte seinen „Glauben, geheilt zu werden", d. i. den zum Geheiltwerden erforderlichen Glauben. Vgl. Blaß, Gr. § 71, 3.

**V. 11.** Durch die Bemerkung, daß die Menge *λυκαονιστί*, „auf lykaonisch" sprach, soll nicht der Inhalt des Gesprochenen als auf volkstümlichem Aberglauben beruhend hingestellt (B. Wß), sondern, wie schon Chrys. bemerkt, erklärt werden, daß P. u. Barn. nicht gleich gegen den Anfang der Opfervorbereitungen einschreiten. Über die lykaon. Sprache wissen wir nichts Genaueres. Vgl. Lassen, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. 1856 S. 329ff.; Conder, Palestine Exploration Fund, 1888 II p. 250f. Die Vorstellung von Erscheinungen der Götter in Menschengestalt lag dem heidnischen Volksglauben nahe. Die Verehrung des Barn. u. P. als Zeus und Hermes scheint nicht in rechtem Verhältnis zu der vorangegangenen Wundertat zu stehen,

1. D (ähnlich E) und flor. haben zu V. 7 den Zusatz: *καὶ ἐκινήθη ὅλον τὸ πλῆθος ἐπὶ τῇ διδαχῇ.* Dann zur Überleitung zur folgenden Geschichte: *ὁ δὲ Παῦλος κ. Βαρν. διέτριβον ἐν Λύστροις.*

2. Dieser Abschnitt trägt auch formell den Charakter einer Episode, wie Jacobsen S. 18, Sp. S. 170f. u. And. mit Recht betonen. Nachdem in V. 6 schon die Weiterreise nach Derbe berichtet ist, kehrt die Erzählung nach Lystra zurück und in V. 20 (Schluß) und 21 wird dann nach beendeter Episode die Mitteilung von V. 6b u. 7 über die Reise nach Derbe und das Predigen dort wieder aufgenommen. S. zu V. 21. B. Wß, der den Grundbestand von K. 13 u. 14 nicht aus einer schriftlichen Quelle herleitet, vermutet für diesen Abschnitt die Herkunft aus der urgemeindlichen Quelle. Nach Sorof S. 83ff. sind V. 8–11a Zusatz des Red. (Timotheus), während der Vf. der Grundschrift (Luk.) in V. 11b–20 ein Stück der Barnabas-Quelle benutzt habe. Nach Sp. S. 169f. stammen V. 8–20 (ausgen. die redaktionelle Zutat V. 15b–17) aus der Quelle B. Jgst S. 131f. betrachtet V. 8–21a, Hilgf., Acta p. 283 s. und Clemen, Paul. I S. 231f. V. 8–20 als Zusatz des Red. – Woher der Vf. der AG. diese Lystra-Geschichte, durch die er den kurzen Reisebericht seiner Quelle ergänzte, bekommen hat, müssen wir dahingestellt sein lassen. Ohne Anknüpfung an eine bestimmte Überlieferung, etwa nur in der Absicht, ein Seitenstück zu dem Petrus-Wunder 3 2ff. zu geben (Br. I S. 108f., Zell. S. 213ff., Overb.), hätte er sie gewiß nicht gebildet. Aber freilich ist aus der Ähnlichkeit der Schilderung von V. 8–10 mit 3 2–8 und ebenso aus der Verwandtschaft von V. 15–17 mit der Rede 17 22–31 (s. d. Anm. zu 17 16ff.) zu ersehen, daß der Vf. der AG. das Detail frei gestaltet hat.

3. Blaß hält diese W. für eine Interpolation im *α*-Texte, während B. Wß in ihnen einen Zusatz des Vf.s zur bearbeiteten Quelle sieht. Bei D gig. fehlt *χωλὸς*.

4. Wahrscheinlich ist nach BCP d. meist. Min. *ἤκουεν* zu l. (Rec., W.-H., B. Wß, Blaß). T. hat nach ℵADEHL viel. Min. u. Verss. *ἤκουσεν* aufgenommen. – Hinter *λαλοῦντος* hat D die W.: *ὑπάρχων ἐν φόβῳ*, die Blaß im *β*-Texte mit dem Zusatze *τοῦ θεοῦ* schon hinter *περιεπάτησεν* V. 8 anfügt (nach flor.).

aus welcher das Volk wohl eher auf Magier und dämonische Wesen, als auf Götter der höchsten Ordnung geschlossen hätte (vgl. Br., Zell., Overb.). Doch kann die Vermutung der Bevölkerung, daß es sich gerade um diese beiden Götter in Verbindung mit einander handele, auch durch lokale Kulturüberlieferungen bedingt gewesen sein. Vgl. hierzu Calder, Exp. 1910, II, p. 1ff. **V. 12.** Als Grund dafür, daß P., und nicht etwa Barn., für Hermes gehalten wurde, wird angegeben, daß er das Wort führte. Vgl. wie Jamblichus de myster. Aeg. 1 den Hermes als *θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών* bezeichnet. Hinzu kam gewiß, daß er der jüngere war und auf dieser Reise zu Barn. in einem gewissen äußeren Unterordnungsverhältnisse stand. Die körperliche Unansehnlichkeit des P. (II Kor 10 10; vgl. die drastische Schilderung in den Acta Pauli et Theclae 3: *μικρὸς τῷ μεγέθει, ψιλὸς τὴν κεφαλήν, ἀγκύλος ταῖς κνήμαις κτέ.*) kann nicht entscheidend gewesen sein, da Hermes vielmehr als wohlgestalteter Jüngling vorgestellt wurde. **V. 13** [1]. „Der Priester des Zeus vor der Stadt" ist Priester des Zeus, der vor der Stadt seinen Tempel hat. Die abkürzende Bezeichnung könnte auch so lauten, wie D sie gibt: *τοῦ ὄντος Διὸς πρὸ πόλεως* (vgl. Ramsay, Church p. 52). Zu vgl. ist die Inschrift in Claudiopolis in Isaurien (südöstl. von Lystra): *Διὶ Προαστίῳ* (Ramsay a. a. O. p. 51), auch die bekannte Bezeichnung der Kirche in Rom: S. Paolo fuori le mura (Böckl.). Der Priester brachte „Stiere und Kränze (letztere zum Schmücken der zu opfernden Tiere) an die Tore" d. i. entweder an die Tempeltore (Overb., B. Wß), oder an das Stadttor (Plur. von den Torflügeln; so Mey., Jäg. II S. 11f., Blaß). Letzteres ist wahrscheinlicher: der zum außerhalb der Stadt liegenden Zeustempel gehörige Priester kommt an die Stadt heran, um dem vermeintlich in ihr befindlichen Gotte zu opfern.

**V. 14.** „Als die Apostel (s. zu V. 4) davon Kunde bekommen hatten (auf welchem Wege ist nicht gesagt), zerrissen sie ihre Kleider (Ausdruck des Entsetzens vgl. Gen 37 29. 34. Mt 26 65) und sprangen hinaus", nämlich von ihrem Aufenthalte innerhalb der Stadt unter die außerhalb des Tores versammelte Menge. **V. 15–17.** Vgl. 17 22–31. *τί ταῦτα ποιεῖτε;* „was tut ihr dies?" *τί* als Prädikat zu *ταῦτα* gezogen; vgl. Lk 16 2 und Blaß, Gr. § 50, 7. „Auch wir sind Menschen von gleicher leidensfähiger Beschaffenheit wie ihr (im Gegensatze zur *ἀπάθεια* der Götter, vgl. Jak 5 17. Sap 7 3), euch die Heilsbotschaft bringend, daß ihr euch bekehren sollt von diesen nichtigen (Göttern) zum lebendigen Gott." Das Pron. demonstr. weist auf die von der Menge vorgestellten Götter Zeus und Hermes. Bei *θεὸν ζῶντα* kann der Art. fehlen, weil dieser lebendige Gott ein in seiner Art einziges Wesen ist (vgl. Blaß, Gr. § 46, 6). Zum Gedanken vgl. 4 24. 17 24. I Th 1 9. **V. 16.**

---

1. Bei D d lautet der Text pluralisch: *οἱ δὲ ἱερεῖς τοῦ ὄντος Διὸς πρὸ πόλεως ταύρους αὐτοῖς καὶ στέμματα ἐπὶ τοὺς πυλῶνας ἐνέγκαντες σὺν τοῖς ὄχλοις ἤθελον ἐπιθύειν.* So Hilgf., aber nicht Blaß im *β*-Text. Die Ursprünglichkeit dieses Textes von D vertritt Calder, Exp. 1910, II, p. 148ff.

2. D flor. Iren. bieten für den etwas schwerfälligen Ausdruck folgende erleichternde Umschreibung: *εὐαγγ. ὑμῖν τὸν θεόν, ὅπως ἀπὸ τούτ. τ. ματ. ἐπιστρέψητε ἐπὶ τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρ. κτέ.* So Blaß im *β*-Texte.

Die jetzt an die Heiden ergehende Predigt, durch die sie dem lebendigen Gott zugewendet werden sollen, steht im Gegensatz dazu, daß Gott sie „in den vergangenen Zeitaltern auf ihren eigenen Wegen gehen ließ", d. h. ihnen noch keine für ihr Denken und Verhalten maßgebende Offenbarung gegeben hat. Vgl. 17 30 und dagegen Röm 1 18ff., wo das Schuldvolle des gottlosen Wandels der Heiden und zugleich das Strafverhängnis Gottes über ihn hervorgehoben wird. **V. 17.** Doch hat den Heiden nicht jede Kundgebung Gottes, nämlich nicht die in den wohltätigen Naturwirkungen liegende, gefehlt. Vgl. Röm 1 20. Von den drei Partizipien ist das zweite dem ersten, das dritte dem zweiten logisch untergeordnet: „obwohl er sich nicht unbezeugt gelassen hat als Wohltäter, sofern er euch vom Himmel her Regengüsse und fruchtbare Zeiten gibt, (hierdurch) mit Nahrung und Freude eure Herzen erfüllend". Vgl. Ps. 145 15f. Die Erfüllung mit Nahrung bezieht sich insofern auf die Herzen, als in diesen das freudige Gefühl der Sättigung empfunden wird. Vgl. Jak 5 5; auch Lk 12 19. **V. 18.** „Kaum beschwichtigten sie die Menge, daß sie ihnen nicht opferte." Über *τοῦ μὴ* s. zu 10 47.

**V. 19f.** Daß sich dieser Vorgang zeitlich unmittelbar an den in V. 11–18 berichteten angeschlossen habe (Mey.), ist, auch wenn man von dem möglichen Wankelmute einer Volksmenge große Vorstellungen hat, nicht denkbar und wird weder durch das Fehlen einer ausdrücklichen Zeitangabe, noch durch den Begriff *ἐπῆλθαν* gefordert. Dieser besagt, daß zu dem bisherigen Bestande der Menschen und Verhältnisse in Lystra die Juden aus Ant. und Ikon. hinzukamen, wodurch nun die Situation für P. u. Barn. verändert wurde[1]. – Es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß die hier berichtete Steinigung des P. identisch ist mit der von ihm selbst II Kor 11 25 erwähnten (vgl. Clemens ad Cor. I, 5, 6).

**V. 21–28. Rückkehr der Missionare. V. 21.** Wiederanknüpfung an V. 7 (s. d. Anm. zu V. 8ff.). Sp. S. 170f. hat wohl Recht mit der Vermutung, daß die Verschiedenheit des Tempus der Partiz. *εὐαγγελιζόμενοι* und *μαθητεύσαντες*[2] durch den Anschluß an die Quelle bedingt ist, deren Wortlaut folgender gewesen sein wird: *κἀκεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν* (V. 7). *καὶ μαθητεύσαντες κτἑ.* Zu *μαθητεύειν τινά*, „Jem. zum Jünger machen", vgl. Mt 28 19. Die ungehinderte Rückkehr nach Lystra steht zu dem in V. 19f. erzählten Anlasse des Weggangs von dort in auffallendem Kontrast: auch ein Anzeichen dafür, daß V. 19f. nicht in der Quelle stand, aus der V. 21

1. Das Fehlen einer gehörigen Vermittlung zwischen den beiden Vorgängen forderte natürlich zum Interpolieren solcher Vermittlung auf. C viele Min. syr. p. marg. fügen an V. 18 zum Abschlusse des ersten Vorganges die W.: *ἀλλὰ πορεύεσθαι ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια* (vgl. 5 18 bei D u. Joh 7 53). Der neue Vorgang V. 19 wird dann in CDE viel. Min. syr. p. marg. flor. so eingeleitet: *διατριβόντων δὲ αὐτῶν καὶ διδασκόντων, ἐπῆλθαν.* Hierauf folgen bei D syr. p. marg. flor. die W.: *τινες Ἰουδαῖοι ἀπὸ Ἰκ. κ. Ἀντ.*, und weiter bei C syr. p. marg. flor.: *καὶ διαλεγομένων αὐτῶν παρρησίᾳ ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἀποστῆναι ἀπ' αὐτῶν* (flor.: ne credent eis docentibus), *λέγοντες ὅτι οὐδὲν ἀληθὲς λέγουσιν, ἀλλὰ πάντα ψεύδονται.* So Blaß im *β*-Text, der dann auch noch die weitere Fortsetzung auf Grund des flor. eigentümlich zu rekonstruieren sucht.

2. Die LA *εὐαγγελιζόμενοι* ist durch ADEHP bezeugt (T., B. Wß), während ℵ°BCL Min. *εὐαγγελισάμενοι* bieten (W.-H., Blaß). Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß der Aor. die sekundäre, dem folgenden Part. Aor. konformierte LA ist.

ſtammt (vgl. Hilgf. ZwTh 1896 S. 58). Über die Rückkehr nach Antiochia im Verhältnis zu 13 51 ſ. zu dieſer St. V. 22. Das zweite Part. (*παρακαλοῦντες*) iſt auch hier, wie in V. 3 u. 17, dem vorangehenden untergeordnet. Zu *ἐμμένειν τῇ πίστει* vgl. 11 23. 13 43. Der Satz *καὶ ὅτι κτέ.* iſt zeugmatiſch an *παρακαλοῦντες* angeknüpft, aus welchem Begriffe ein *λέγοντες* zu entnehmen iſt. Zum Gedanken vgl. I Th 3 3 f. I Pt 1 6 f. 4 12 f.

V. 23. „Nachdem ſie ihnen für jede einzelne Gemeinde Älteſte gewählt hatten, befahlen ſie ſie unter Beten mit Faſten dem Herrn." *χειροτονεῖν* bed. eigentlich: „wählen durch Handaufhebung", dann aber allgemein: „wählen" (vgl. 10 41). Die Bedeutung: durch Abſtimmung wählen laſſen oder: eine Abſtimmungswahl leiten, die man an u. St. gern haben möchte, um die Mitwirkung der Gemeinden bei den Wahlen feſtzuhalten (Mey., Rothe, Anf. d. chriſtl. K. S. 150, u. A.), läßt ſich nur künſtlich eintragen und wird an u. St. durch das zugeſetzte *αὐτοῖς* ausgeſchloſſen (de W., Overb.). Daß P. u. Barn. die Perſönlichkeiten ausſuchten, welche ihnen zur Leitung der Gemeinden tauglich erſchienen, war in Anbetracht des Neubegründetſeins der Gemeinden nur natürlich. In dem Falle II Kor 8 19 lagen andere Verhältniſſe vor. Die Gewählten werden als *πρεσβύτεροι* bezeichnet. Dieſer Titel kann hier, wo es ſich um beſonders Gewählte handelt, nicht im allgemeinen die Älteren, die Honoratioren (ſ. zu 5 6. 11 30) bedeuten, ſondern iſt Amtsbezeichnung. P. ſelbſt freilich redet in ſeinen Briefen nie von *πρεσβύτεροι*, ſondern bezeichnet die mit der Leitung der Gemeinden Betrauten teils als *προϊστάμενοι* (I Th 5 12), teils als *διάκονοι* (I Kor 16 15 f. Röm 12 7. 16 1. Kol 4 17. Phl 1 1) und *ἐπίσκοποι* (Phl 1 1). Doch darf man deshalb nicht in der Mitteilung unſerer St. nur eine ungeſchichtliche Hineintragung der ſpäteren presbyterialen Verfaſſung in die frühere Zeit ſehen. Vielleicht war ſpeziell in den kleinaſiatiſchen Gemeinden (vgl. 20 17) der Titel *πρεσβύτεροι* für die verwaltenden Organe von Anfang an üblich, weſentlich im Sinne der *προϊστάμενοι* (vgl. Réville, orig. de l'épiscopat I p. 172 ss.). Der Titel iſt auch nicht als ein aus dem Judentum ſtammender zu betrachten. Deißm., Bibelſtud. S. 153 ff., Neue Bibelſt. S. 60 ff. hat nachgewieſen, daß in Ägypten *πρεσβύτεροι* techniſcher Ausdruck für die Träger ſowohl bürgerlicher als auch heidniſch-ſakraler Ämter war und daß ein analoger Gebrauch auch in Kleinaſien bezeugt iſt. *κατ' ἐκκλησίαν* iſt diſtributiv. *προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν* zu *παρέθεντο* gehörig. Vgl. 13 3. Zu *παρατιθέναι τῷ κυρίῳ* vgl. 20 32. Der *κύριος* iſt hier Chriſtus.

V. 25. Das *εἰς* vor *Πέργην* iſt, wie oft (ſ. zu 2 5), prägnant gebraucht, den Gedanken an das Hinkommen nach Perge einſchließend. Attalia iſt die Küſtenſtadt, zu der ſie „hinunterzogen". V. 26. An Stelle der profanen Ausſage: von wo aus ſie ausgeſandt waren uſw., tritt die religiöſe Wendung: „von wo aus ſie der Gnade Gottes übergeben waren zu dem Werke". Der Gedanke bezieht ſich nicht auf 13 4 (*ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τ. ἁγ. πν.*), ſondern auf 13 3 zurück. Vgl. 15 40. Über *ἔργον* ſ. zu 13 2. V. 27[1]. „Sie be-

1. V. 27 wird von Sp. S. 171 f. dem Red. zugewieſen.

richteten, was alles Gott mit ihnen getan hätte (d. i. was sie unter dem Beistande Gottes getan hatten, vgl. 10 38. 11 21. 15 4. I Kor 15 10) und (insonderheit) daß er den Heiden die Glaubenstür geöffnet (d. i. Gelegenheit zum Glauben gegeben) hätte." Vgl. I Kor 16 9. II Kor 2 12. Kol 4 3.

In welchem zeitlichen Verhältnis steht die in K. 13 u. 14 berichtete Reise des P. u. Barn. zu dem sog. Apostel-Konvente AG 15 = Gal 2 1–10? Weizs. S. 91 nimmt wegen des Nichtberücksichtigtseins dieser Reise in Gal 1 21 an, daß dieselbe erst nach dem Apostel-Konvente stattgefunden habe. Zum gleichen Resultate kommt Sp. S. 179ff., nach welchem der aus der Quelle B stammende Bericht 15 1–33 sich auf denselben Aufenthalt des P. in Jer. beziehen soll, wie der aus A stammende 11 29f. (und Gal 2), während der Red. irrig zwei verschiedene Aufenthalte angenommen und so das Stück 15 1–33 an verkehrter Stelle eingeschoben habe. Vgl. auch Völter, d. Kompos. d. paul. Hauptbriefe 1890, I, S. 130ff.; Franke StKr 1890 S. 659ff.; O. Hltzm. ZNW 1905, S. 102ff. – Wenn man anerkennt, daß der Abschnitt 15 1–33 nicht aus derselben Quelle stammt, welche die Grundlage für K. 13 u. 14 und dann für 15 35ff. 16 1ff. bildet (s. Anm. 2 auf S. 225), so ist es in der Tat eine naheliegende Frage, ob der Vf. der AG. diesen episodischen Abschnitt an rechter Stelle eingefügt hat. Diese Frage ist aber m. E. zu bejahen. Entscheidend dafür scheint mir das zu sein, was wir über das Verhältnis des P. zu Barn. wissen. Die Tatsache, daß diese beiden Männer zusammen auf dem Apostel-Konvente als Vertreter der Heidenmission auftraten und anerkannt wurden (Gal 2 1. 9), beweist, daß sie vorher in einer speziellen Gemeinschaft des Heidenmissionswerkes gestanden hatten. Nachher hatte P. bei dem, wie es scheint, bald dem Apostel-Konvente folgenden Vorfalle in Antiochia Gal 2 11ff. eine unberechtigte Konnivenz auch des Barn. gegenüber der judenchristl. Gesetzlichkeit zu rügen. Kann nun das durch die Quelle von AG 13 u. 14 bezeugte gemeinsame Missionswerk des P. u. Barn. im Innern Kleinasiens zwischen dem Apostel-Konvent und diesem Konflikte in Ant. oder nach diesem Konflikte gelegen haben? Spricht nicht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß es ihr *vor* dem Apostel-Konvente zu postulierendes gemeinsames Werk war? Die St. Gal 1 21 kann nicht dagegen zeugen. Denn durch den Zweck der Erörterung von Gal 1 ist es zwar bedingt, daß P. seine Reisen nach Jer. vollständig aufzählen, aber nicht, daß er auch seine Missionsreisen außerhalb Judäas vollständig erwähnen mußte. Da es sich nur um die Feststellung seiner dauernden Abwesenheit von Jer. während des 14jährigen Zeitraumes handelte, konnte er die Reise ins Innere Kleinasiens übergehen, wenn sie im Verhältnis zu der längeren Wirksamkeit in Syrien und Cilicien nur wie eine kurze Episode erschien. Über die St. 15 23, die Sp. als besonders wichtig geltend macht, s. den Exkurs hinter 15 21 am Schlusse.

## Kap. 15.

**V. 1–33. Der Apostel-Konvent**[1]. Über dasselbe Ereignis berichtet P.

1. Vgl. von neuerer Literatur bes.: Ritschl, Entstehung d. altkath. Kirche, [2] 1857, S. 127ff.; Lipsius in BL I S. 194ff.; Weizs. JdTh 1873 S. 191ff. und Ap. Z. [2] S. 146ff.; K. Schmidt, de apost. decreti sententia et consilio, Erl. 1874; Keim, Urchristent. 1878 S. 64ff.; Grimm StKr 1880 S. 405ff.; Zimmer, Gal. und AG. 1882 S. 87ff.; Hltzm. ZwTh 1882 S. 436ff. (daselbst Verzeichnis der gesamten vorgängigen neueren Literatur) und 1883 S. 128ff.; Pfleid. JprTh 1883 S. 78ff. und Urchristent. S. 578ff.; Prins ThT 1883 S. 440ff.; Klostermann, Probl. im Apostel-Texte 1883 S. 121ff.; Volkmar, P. von Damask. bis zu Gal. 1887; Sommer, Th. Stud. u. Skizz. aus Ostpreußen 1887 I S. 175ff. u. 1889 II S. 141ff.; Steck, Gal.br. 1888 S. 95ff.; Voelter, Kompos. d. paul. Hauptbriefe 1890 I S. 128ff.; Hilgf. ZwTh 1891 S. 205ff.; 1896 S. 59ff.; 1899 S. 138ff.; Acta p. 284 ss.; J. Wß StKr 1893 S. 504ff. u. 1895 S. 252ff.; Absicht der AG. S. 25ff.; Jäg. II S. 13ff.; Ramsay, St. Paul the trav. p. 152ff.; McGiffert, history of christ. in the apost. age p. 192ff.; Ewald, Art.

Gal 2 1–10. Das Verhältnis der beiden Berichte zu einander ist seit der Tübinger Kritik (s. oben S. 8ff.) Gegenstand besonders lebhafter Diskussion gewesen. Beide Berichte stimmen darin überein, daß bei der Zusammenkunft in Jer. zwischen P. u. Barn. einerseits und den Urapp. und der jerus. Gem. andrerseits die Frage verhandelt sei, ob die Beschneidung und übrige jüd. Gesetzlichkeit als Bedingung der Teilnahme der Heiden am christl. Heile und ihrer Aufnahme in die christl. Gem. gelten müßten[1]. (Über das Offensein dieser Frage trotz des Kornelius-Falles s. d. Exkurs hinter 11 18 ad 3.) Aber über den Verlauf und das Ergebnis dieser Verhandlungen berichtet die AG. Anderes als P. Es fragt sich, ob diese Verschiedenheit einen Widerspruch bedeutet, oder ob die besonderen Mitteilungen der AG. in ergänzendem Verhältnis zu denen des P. stehen. P. gibt seine geschichtlichen Mitteilungen in Gal 1 u. 2 mit dem speziellen Zwecke, sein Verhältnis zu den urapostolischen „Autoritäten", die Unabhängigkeit seines Apostolates von ihnen, darzutun. Es liegt nichts Unwahrscheinliches in der Annahme, daß der Vf. der AG. nach anderweitiger Überlieferung etwas Besonderes erzählen konnte, was P. unter seinem speziellen Gesichtspunkte nicht mitzuteilen veranlaßt war[2].

---

„Apostel-Konvent" in R. E.[3]; P. W. Schmiedel, Art. „Council of Jerus." in Encycl. Bibl. I; Harnack, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1899 S. 150ff.; Beiträge III S. 188ff., IV S. 22ff.; Clemen, Paul. I S. 235ff.; v. Dobschütz, Probleme d. ap. Zeitalters 1904 S. 81ff.; Achelis, d. Christentum in d. ersten 3 Jahrh., 1912, I, S. 45ff.; Wendland, Urchristl. Literaturformen, [2]S. 319ff.; außerdem die in dem Exkurs nach V. 21 angeführten Schriften.

1. Wegen dieser offenbaren Übereinstimmung in der allgemeinen Zeichnung der Situation und des Problems sind die vielfachen Versuche, den Vorgang Gal 2 1–10 chronologisch nicht dem Vorgange AG 15, sondern dem Besuche des P. in Jer. AG 11 30 (12 25) oder dem 18 22 gleichzusetzen, künstlich und nicht überzeugend. Über die älteren Vertreter jener Kombinationen vgl. Mey.-Sieffert zu Gal 2 1; auch Zimmer a. a. O. S. 8ff. Für die Kombination von Gal 2 1ff. mit AG 11 30 kann man insbesondere den Umstand anführen, daß P. die Reise nach Jer. Gal 2 1 als zweite nach seiner Bekehrung hinstellt und daß nach der AG. die Reise 11 30 die zweite, die Reise 15 1ff. die dritte ist. Diese Kombination, früher bes. von Fritzsche, Opusc. acad. 1838 p. 201 ss. ausgeführt, ist neuerdings vertreten von Ramsay, S. Paul p. 55ff. 152ff. (über die Auseinandersetzung zwischen ihm und W. Sanday, Exp. 1896 III p. 81ff. 174ff. 253ff.; IV p. 43ff. 56ff. vgl. M. Jacobus PrRR 1897 July p. 506ff.) und von V. Weber, die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil 1900 (vgl. dazu die Anzeige von Jülicher ThLz 1901 S. 469ff.); auch BiblZ 1912 S. 155ff. Die Kombination von Gal 2 1ff. mit AG 18 22, früher bes. von Wieseler S. 201ff., Gal.br. S. 553ff. vertreten, ist von Volkmar a. a. O. in dem Sinne ausgebildet, daß AG 15 eine bloße Phantasiedarstellung sei, während in 18 22 noch eine Hindeutung auf den Vorgang Gal 2 vorliege. – Über Sp.s Meinung, daß die aus verschiedenen Quellen stammenden Stücke AG 11 29f. u. 15 1ff. sich auf denselben Vorgang Gal 2 1ff. beziehen, s. d. Anm. am Schlusse von K. 14. McGiffert p. 170ff. teilt diese Meinung Sp.s, setzt aber abweichend von Sp. die Reise des P. nach Jer. AG 11 29f. = 15 1ff. = Gal 2 1ff. nicht vor, sondern nach der Missionsreise AG 13. 14 an. Nach Jgst S. 145ff. stand in der Quelle A der Apostel-Konvent 15 1ff. (= Gal 2 1ff.) vor der Kollektenreise 11 27–30. 12 25 und erst der Red. hat die Chronologie verschoben.

2. Der Wortlaut von 15 35 knüpft in analoger Weise an 14 28 an, wie 11 19 an 8 4 und wie 14 20b u. 21a an 14 6b u. 7. Schon hierdurch wird die Vermutung nahegelegt, daß das Stück 15 1–33 eine episodische Zutat zu dem Quellenberichte ist, der die Grundlage von K. 13 u. 14 und dann wieder von dem durch 15 35ff. eingeleiteten Reiseberichte K. 16ff. bildet. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß auch die späteren Bezugnahmen auf das Apostel-Dekret 16 4 u. 21 25 sich deutlich als Zusätze aus dem sie umgebenden Zusammenhange herausheben; ferner dadurch, daß die Angabe 15 40 über die Mitreise des Silas mit P. von Antiochia aus nicht vermittelt ist mit der Angabe 15 33 über die Rückkehr des Silas von Ant. nach Jer. Dieser letztere Punkt zeugt nun zugleich dafür, daß der Vf. der AG. die Notiz 15 33 nicht frei gebildet, sondern nach einer ihm gewordenen Überlieferung gegeben hat. Denn sonst würde er eben zur Vorbereitung auf 15 40 etwas Anderes geschrieben haben. Ebenso ist aus der Differenz zwischen der Adressierung des Dekrets nur an die Heidenchristen

**V. 1.** Die von Judäa nach Antiochia kommenden Christen werden ebenso pharisäischer Herkunft gewesen sein, wie die V. 5 in Jer. auftretenden[1]. **V. 2.** „Da aber ein nicht geringer Aufruhr und Streit bei P. u. Barn. gegen sie entstand, beschlossen sie usw." Die *στάσις* (vgl. 23₇. ₁₀) erhob sich in der Gem.; die *ζήτησις* (vgl. 25₂₀. Joh 3₂₅) ergab sich speziell für P. u. Barn. Subj. für *ἔταξαν* sind die antioch. Christen; vgl. V. 3₂. Mit P. u. Barn. sollen „einige andere" von der antiochen. Gemeinde reisen. Nach Gal 2₁ waren P. u. Barn. von Titus begleitet, der in der AG. nirgends erwähnt wird. Sie sollen „zu den Aposteln und Ältesten nach Jer." ziehen. Hier und weiterhin in K. 15 werden die App. als die wichtigsten Honoratioren der jerus. Gem. besonders neben den übrigen *πρεσβύτεροι* genannt. Sie könnten auch unter diesen Titel subsumiert sein, wie 11₃₀ (s. zu d. St). 21₁₈.

---

in Antiochia, Syrien und Cilicien (15₂₃) und der späteren Voraussetzung des Vf.s der AG., daß das Dekret für die Heidenchristen überall bestimmt gewesen sei (16₄. 21₂₅), zu erschließen, daß der Vf. der AG. dieses Dekret nicht selbständig, sondern im Anschluß an eine feste Überlieferung formuliert hat. Gewiß hat er bei der Bearbeitung dieser Überlieferung das Detail frei ausgestaltet und dabei insbesondere, dem erbaulichen Zwecke seines Buches entsprechend, die Harmonie zwischen P. und den Urapp. in möglichst helles Licht zu setzen gesucht. So werden speziell die Reden des Petr. u. Jak. wesentlich seine Komposition sein. Aber genau die Zutaten des Vf.s der AG. von jener Überlieferung zu unterscheiden, scheint mir nicht möglich.

Von den neueren Kritikern nehmen die meisten das Verwertetsein eines Quellenstückes in unserm Abschnitte an (vgl. schon Schwanbeck S. 118ff., Bleek Einl.[4] S. 448f.). Dabei pflegt ihnen besonders der Umstand, daß in V. 6 nur von einer Versammlung der App. und Presbyter, in V. 12 u. 22 dagegen von einer Gemeindeversammlung die Rede ist, als Indizium für das Zusammengefügtsein verschiedener Bestandteile zu gelten. Nach B. Wß stammt der Hauptbestand der Darstellung von V. 5 an aus einer Quelle; V. 1–4. 9. 12. 22. 31 sind Zusätze des Bearbeiters. Nach Sorof S. 95ff. sind V. 7–18 und in V. 22 die W. *σὺν ὅλῃ τ. ἐκκλ.* Zusätze des Red. zu dem ursprünglichen Berichte der Lukas-Schrift. Sp. S. 179ff. betrachtet den Abschnitt 15₁–₃₃ im ganzen als Stück aus der Quelle B (vgl. d. Anm. am Schlusse von K. 14). Dann aber sei V. 5–12 Zusatz des Red. Die W. des Jak. V. 14 bezögen sich im Sinne der Quelle auf die Petrus-Rede 11₅–₁₇. J. Wß StKr 1893 S. 519ff. scheidet V. 1–4 u. 12 als einen auf P. bezüglichen Reisebericht von den aus der Quelle B stammenden Abschnitten V. 5–11 u. 13–33, die sich ursprünglich nicht auf den Apostel-Konvent Gal 2₁–₁₀, sondern auf eine spätere, hinter dem Vorgang Gal 2₁₁ff. liegende Verhandlung beziehen sollen, an der P. u. Barn. unbeteiligt waren (deren Namen also auch in V. 22 u. 25 erst später zugesetzt seien). Nach Jgst S. 134ff. stammen V. 1–4. 30a. 32f. aus der Quelle A, das Übrige vom Red., der aber die Jakobus-Rede V. 13–20 (erkl. V. 19: *μὴ παρενοχλ.* bis *ἀλλὰ*) aus der Quelle B, wo sie auf 11₁–₁₇ folgte (vgl. Sp.), entnommen haben soll. Hilgf. Acta p. 284ss. leitet nur V. 1–6, die Anfangsworte von V. 7 und am Schluß die Notiz von der Entsendung des Judas und Silas aus seiner Quelle C her, während er alles Übrige dem Red. zuweist. Pott, d. abendländ. Text der AG. S. 44ff. weist V. 1–4. 22–27. 30–33 einer Quelle A zu, V. 5–11. 13–21. 28f. einer Quelle B, V. 12 und in V. 22 die W.: *τ. ἀποστόλοις — σὺν ὅλῃ* dem Red. Nach Harnack III S. 138. 155ff. stammt 15₁–₃₅ zusammen mit K. 13 u. 14 aus der antiochen. Quelle.

1. In syr. p. marg. 8. 137 ist schon hier hinter *Ἰουδαίας* aus V. 5 der Zusatz gemacht: *τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων.* Ferner lautet in D syr. p. marg. hinter *περιτμηθῆτε* der Text: *καὶ τῷ ἔθει Μ. περιπατῆτε;* in den Const. ap. 6, 12, 1: *περιτμ. τῷ ἔθει τ. Μ. καὶ τοῖς ἄλλοις ἔθεσιν* (od. *ἅπασιν*) *οἷς διετάξατο περιπατῆτε.* So Blaß im *β*-Text.

2. Über die Erweiterung des Textes dieser St. bei D d. syr. p. marg. s. oben S. 54. Zu dem dort ausgesprochenen Grundsatze des P. vgl. I Kor 7₁₇. ₂₀. ₂₄. — Am Schlusse unseres V., hinter *εἰς Ἱερ.*, haben D 137 syr. p. marg. die W.: *ὅπως κριθῶσιν ἐπ' αὐτοῖς* (137: *αὐτῶν*) *περὶ τοῦ ζητήματος τούτου.*

Nach Gal 2 2 reiſte P. nach Jer. *κατὰ ἀποκάλυψιν*, nach u. St. im Auftrage der antioch. Gem. Dieſe beiden Angaben ſchließen ſich nicht aus. P. macht die Angabe Gal 2 2 in ſtillſchweigendem Gegenſatz gegen die Annahme, daß er damals von den Urapp. zur Verantwortung vorgefordert ſei. Dabei ſpricht er aber am Schluſſe von V. 2 aus, daß er durch die Befürchtung geleitet war, es möchten ſeiner Miſſionsarbeit vereitelnde Hinderniſſe bereitet werden. Es iſt durchaus glaubwürdig, daß der Anlaß zu dieſer Befürchtung in einem ſolchen Auftreten jeruſalemiſcher Chriſten in Ant. lag, wie es an u. St. berichtet iſt, und daß dann der eigene, gottgewirkte Impuls des P., nach Jer. zu gehen, zuſammentraf mit dem Wunſche und Auftrage der durch die aufgeworfene Streitfrage (*ζήτημα*) beunruhigten Gem.

**V. 3 f.** Die Abgeſandten wurden feierlich von der antiochen. Gem. „fortgeleitet" (zu *προπέμπειν* vgl. 20 38. 21 5) und ebenfalls feierlich von[1] der jeruſ. Gem. „empfangen". In V. 3 iſt die Beziehung des *οἱ μὲν οὖν* zum Partiz. ebenſo zweifelhaft wie in 1 6. Zu V. 4 b vgl. 14 27. **V. 5.** Daß die Vertreter der ſtreng geſetzlichen Anſprüche in der damaligen Urgemeinde aus der Phariſäerpartei hervorgegangen waren, der Jeſus und ſeine erſten Jünger nicht zugehört hatten, iſt eine gewiß richtige Überlieferung der AG. P. charakteriſiert Gal 2 4 dieſe Leute als *παρείσακτοι ψευδάδελφοι*. — Vielfach hat man es auffallend gefunden, daß hier das ſelbſtändige Auftreten der phariſäiſchen Chriſten in Jer. als Anlaß zu der weiteren prinzipiellen Verhandlung V. 6 ff. hingeſtellt wird, während man nach V. 1 erwarten ſollte, daß die in Antiochia aufgeworfene Streitfrage, um derentwillen P. und Barn. nach Jer. reiſten, auch als eigentlicher Anlaß zu der Hauptverhandlung in Jer. erſchiene. In der Textüberlieferung von D d. syr.$^{p.\ marg.}$ iſt dieſe Schwierigkeit dadurch beſeitigt, daß die in Ant. den Streit anregenden jeruſ. Chriſten identifiziert werden mit den jetzt in Jer. gegen P. und Barn. auftretenden[2]. Ältere Erklärer (Beza, Piscator, Heinrichs) haben V. 5 als Rede der Abgeſandten V. 4 verſtanden: von der oratio obliqua ſei zur directa übergegangen und hinter *ἐξανέστησαν δέ* ſei *ἔλεγον* zu ergänzen. Neuere Erklärer (B. Wß, Völter a. a. O. S. 133 ff., Sp. u. A.; vgl. die Anm. S. 226) finden hier das Anzeichen eines Zuſammengefügtſeins zweier Berichte. Die richtigere Löſung der Schwierigkeit gibt Mey.: die in Jer. auftretenden phariſäiſchen Chriſten behaupteten das Nämliche, was von den Judäern in Ant. vorgebracht war und den Anlaß der Geſandtſchaft gebildet hatte. Der Vf. der AG. hatte die nach Gal 2 4 f. ganz richtige Überlieferung, daß der Widerſpruch gegen das Evang. des P. in Jer. mit beſonderer Schärfe zum Ausdruck kam. Dadurch war die Richtigkeit der anderen Überlieferung, daß ſchon in Ant. dieſer Widerſpruch erhoben war und den P. und Barn. zur Reiſe veranlaßt hatte, nicht ausgeſchloſſen. — Die Forderung der Phariſäerchriſten lautete: „man muß ſie (die Heiden) beſchneiden und anhalten das Geſetz Moſis zu halten". Das *αὐτοὺς* hat keine formelle Beziehung auf V. 4, ſondern iſt *κατὰ σύνεσιν* auf die *ἔθνη* zu beziehen, von denen in V. 3 und indirekt in V. 4 b die Rede war. Vgl. das *τοῦτο* 4 7. Nach Lekebuſch S. 114, Jäg. II S. 15 wäre *αὐτοὺς* auf die *τινας ἄλλους* V. 2, d. h. auf die unbeſchnittenen Gefährten des P.

1. Vielleicht iſt in V. 4 nach BC einig. Min. ſtatt *ὑπὸ* z. l. *ἀπὸ* (W.-H., B. Wß): „ſeitens" (vgl. 2 22. 9 13).

2. S. oben S. 54 f. und vgl. die Anm. zu V. 1.

und Barn., zu beziehen. Geschichtlich ist dies insofern richtig, als nach Gal 2 3–5 die Beschneidung des Titus, des Gefährten des P., als Erweis der Notwendigkeit der Beschneidung für die Heidenchristen überhaupt gefordert wurde. Aber der Vf. der AG. hat dies nicht gemeint. Die Beschneidungsforderung hatte prinzipielle Bedeutung: das ganze mosaische Gesetz sollte verbindlich sein (vgl. Gal 5 3). Diese allgemeine Forderung wird an u. St. (anders V. 1) ausdrücklich hinzugefügt.

**V. 6.** Daß bei der nun stattfindenden Versammlung der Apostel und Ältesten auch die weitere Gem. anwesend war, wird hier nicht bemerkt[1], aber in V. 12 und 22 vorausgesetzt. Man hat hierin die Spur verschiedener Quellenberichte gefunden (vgl. d. Anm. S. 225 f.). Aber viel natürlicher ist die Erklärung, daß der Vf. der AG. das Zusammentreten der Honoratioren V. 6 als sich unmittelbar an den Auftritt V. 5 anschließend gedacht hat. Die Pharisäerchristen erhoben ihre Forderung V. 5 in einer öffentlichen Gemeindeversammlung, wo P. und Barn. von ihrer gottgesegneten Heidenmission berichtet haben (V. 4b). Beim Lautwerden dieser Einrede treten nun die Honoratioren zu einer Beratung über diesen Punkt zusammen. Bei dieser Beratung bleiben aber sowohl die übrigen Gemeindeglieder als auch P. und Barn. (V. 12) anwesend. Der Vf. der AG. hat das von V. 4–23 Geschilderte als einen zeitlich zusammenhängenden Vorgang gedacht.

P. nimmt in Gal 2 2 auf eine Besprechung sowohl mit der jerus. Gem. im allgemeinen (*ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον κτέ.*) als auch mit den Autoritäten privatim (*κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν*) bezug. Bei seiner Auseinandersetzung mit den *παρείσακτοι ψευδάδ.* V. 3–5 ist eine Gemeindeversammlung vorausgesetzt; bei seiner Vereinbarung mit den „Säulen" V. 6–10 ist eine solche nicht ausgeschlossen. Vgl. Keim a. a. O. S. 65 ff.

**V. 7–11.** Petr. führt zuerst den Korneliusfall als Beweis dafür an, daß Gott den Heiden das Heil ebenso zuzuwenden gewillt sei, wie den Juden, ohne auf etwas anderes als den Glauben bei ihnen Wert zu legen (V. 7–9); dann fordert er, daß man nicht in Widerspruch zu diesem Willen Gottes den Heiden eine Bedingung auferlege, die man selbst nicht zu erfüllen vermöge und brauche (V. 10 f.). **V. 7.** „Ihr wißt, daß vor langer Zeit Gott unter euch die Auswahl traf, daß durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören und gläubig werden sollten." Das lange Zurückliegen des Korneliusfalles wird betont, um der Heidenbekehrung den Charakter einer Neuerung zu nehmen, welche als solche besonderen Bedenken unterläge. Bemerkenswert ist aber, daß sich Petr. eben nur auf diesen einen lange vergangenen Fall beruft, nicht auf eine weitere analoge Missionspraxis. Daß Petr. in der AG. im Gegensatze zu Gal 2 7 f. als Vertreter nicht der Juden-, sondern der Heidenmission hingestellt werde (Weizs. S. 171 f.; Pfleid. S. 580 f.), ist nicht richtig. Das *ἐν ὑμῖν* steht im Gegensatz zu der antioch. Gem., von der die weiteren Heidenbekehrungen ausgegangen sind. Zu *ἐξελέξατο* sind nicht die Heiden Obj. (Zimmer a. a. O. S. 149 f., B. Wß), ist aber auch nicht einfach *ἐμὲ* zu ergänzen (Olsh.); sondern die Ausdrucksweise ist prägnant: für

1. 137. syr.$^{p}$ haben hinter *πρεσβύτεροι* den Zusatz: *σὺν τῷ πλήθει.* So Blaß im *β*-Text und Hilgf.

den Begriff des Beschließens (etwa *εὐδόκησεν*), von dem der Infinitivsatz dem Sinne nach abhängt, wird der Begriff *ἐξελέξατο* insofern gesetzt, als Gott das Organ zur Ausführung des gewollten Zweckes durch eine Auswahl feststellte. Petr. drückt sich bescheiden so aus, als hätte Gott zum Zwecke jener früheren Heidenbekehrung auch einen der anderen (in der gegenwärtigen Versammlung befindlichen) Apostel als Organ wählen können. *εὐαγγέλιον* in der AG. nur hier und 20 24; nirgends im Lk.-ev. Großen Nachdruck hat am Schluß das *καὶ πιστεῦσαι*: Gott forderte von den Heiden Glauben, nicht aber Beschneidung und Gesetzeswerke. **V. 8.** „Der Herzenskenner Gott erwies ihnen Anerkennung dadurch, daß er ihnen den h. Geist ebenso gab wie uns (vgl. 10 44ff. 11 15ff.)." Gott wird aus demselben Grunde als *καρδιογνώστης* (s. zu 1 24) bezeichnet, wie es 10 34 negativ heißt: *οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης*. Die Tatsache, daß er auf die Gesinnung und nicht auf das Äußere (Nationalität, Beschneidung) sieht, motiviert sein Verhalten in dem Korneliusfalle. **V. 9.** Die am Schlusse von V. 8 bemerkte Gleichstellung der Unbeschnittenen mit den Beschnittenen durch die Behandlung Gottes wird jetzt noch besonders betont: „und er machte keinerlei Unterschied zwischen uns und ihnen, da er durch den Glauben ihre Herzen reinigte". Betont ist das vorangestellte *τῇ πίστει*. Die durch den Glauben bewirkte Reinigung der *καρδία* durch Gott, den *καρδιογνώστης* (V. 8), steht im Gegensatz zu der durch die Beschneidung äußerlich am Menschen vollzogenen Reinigung (vgl. Röm 2 20f.), welche den Judaisten als entscheidende Bedingung des Heilsempfanges erschien. Gott selbst wird als Urheber dieser inneren Reinigung hingestellt, in Anspielung an 10 15. **V. 10.** „Nun denn (*νῦν οὖν* = *καὶ νῦν* 3 17 u. ö.), was versucht ihr Gott, aufzulegen ein Joch auf den Hals der Jünger." Zu *πειράζειν τ. θεὸν* vgl. 5 9. Durch Nichtbeachtung des kundgegebenen Willens Gottes stellt man seine Strafmacht auf die Probe. Der Inf. ist in ähnlicher Prägnanz an *πειράζετε τ. θ.* angeschlossen, wie in V. 7 *ἀκοῦσαι κτέ.* an *ἐξελέξατο*. Er ist dem Sinne nach abhängig von einem Begriffe des Vorhabens (etwa *θέλετε*), statt dessen aber *πειράζετε τ. θ.* gesagt ist, um die versucherische Art des Vorhabens hervorzuheben. Also dem Sinne nach: „was wollt ihr in gottversucherischer Weise auflegen usw." Mit Blaß *πειράζειν* = *πειρᾶσθαι* zu fassen und die W. *τὸν θεὸν* für interpoliert zu halten, ist unnötig. Zu *ἐπιθεῖναι ζυγὸν* vgl. Gal 5 1. **V. 11.** Auch für die an der Gesetzesbeobachtung festhaltenden Judenchristen liegt der entscheidende Grund des Seligwerdens nicht in der Gesetzlichkeit, sondern ebenso wie für die Heidenchristen in der „Gnade des Herrn Jesus" (vgl. Röm 1 7. 5 15. I Kor 1 3 u. ö.), welche im Glauben ergriffen wird. Der paulinische Charakter dieser Petrusworte ist unverkennbar. Doch stellt in Gal 2 15 auch P. die Erkenntnis, daß für die Juden, wie für die Heiden, der Glaube an Christum die alleinige Heilsbedingung sei, als eine ihm mit Petr. gemeinsame Überzeugung hin, welche Petr. nur in seinem praktischen Verhalten in Antiochia verleugnet habe. Diese Erkenntnis muß auch die Voraussetzung der Anerkennung gewesen sein, welche Petr. nach Gal 2 7ff. dem Heiden-Evangelium des P. als einem von Gott dem P. anvertrauten zollte. Vgl. Keim a. a. O. S. 84 f.

**V. 12.** In der Versammlung (über *πλῆθος* s. zu 6 2) verstummte die vorher gegen P. und die Antiochener laut gewordene Opposition (V. 5) und „man hörte zu (Imperf. vom längeren Zuhören), als Barn. und P. erzählten, was für Zeichen und Wunder Gott bei den Heiden durch sie getan hatte". Barn. wird wahrscheinlich wegen seines älteren und näheren Verhältnisses zur jerus. Gem. zuerst genannt (vgl. V. 25). Daß Barn. und P. ihre Sache nur durch Darstellung ihrer bisherigen Wirksamkeit vertreten und die eigentliche Begründung des Rechtes dieser Wirksamkeit dem Petr. und Jak. überlassen hätten, ist freilich nicht glaublich (vgl. Zell. S. 231 u. Overb.). Über das Bewußtsein des P., bei seinem Missionswerke apostol. Zeichen und Wunder getan zu haben, vgl. IIKor 12 12. Röm 15 19.

**V. 13.** Jakobus (s. zu 12 17) „nahm Anlaß zum reden". *ἀποκρίνεσθαι* wie 3 12. 5 8. 8 34. **V. 14.** Petr. wird mit seinem ursprünglichen, den ihm Nahestehenden geläufigen Namen bezeichnet: *Συμεών* = *Σίμων*. Vgl. Mt 17 25. Mk 14 37. Lk 22 31. 24 34. Joh 21 15–17. „S. hat erzählt, wie zuerst Gott Vorsorge traf, aus Heiden ein Volk für seinen Namen zu bekommen", d. h. wie Gott die Initiative zur Heidenbekehrung ergriff. Ein Volk für Gottes Namen ist ein solches, welches Gottes Namen führt, Gott gehört. Vgl. 18 10. Röm 9 24–26. **V. 15–18.** Der Einklang dieses Verfahrens Gottes mit den weissagenden Prophetenworten wird erwiesen aus Am 9 11f. (nach LXX, erst frei, dann (V. 17) wörtlich): „hinterher (in der messian. Zeit) will ich umkehren (d. i. mich dem Volke Isr. wieder gnädig zuwenden) und wieder aufbauen die zerfallene Hütte Davids (d. i. die zerfallene David. Dynastie wiederherstellen) und ihre Trümmer wieder aufbauen und sie aufrichten, auf daß die übrigen Menschen den Herrn suchen mögen, und alle Heiden, über die mein Name genannt ist (d. i. die mir als Eigentum zugehören; vgl. V. 14; Jak 2 7. Dtn 28 10. Jes 63 19 u. ö.), sagt der Herr, der dieses tut, von uran Bekanntes". Die W.: *καὶ πάντα τὰ ἔθνη κτέ.* sind Epexegese zu *οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων*. Der wiedergegebene Text der LXX in V. 17 weicht wesentlich ab vom Urtexte („auf daß sie in Besitz nehmen den Rest der Edomiter und alle Völker, über die mein Name genannt ward", d. h. auf daß die David. Dynastie ihr ganzes früheres Herrschaftsgebiet wieder erlange). Diese Benutzung der LXX an u. St. ist ein Anzeichen dafür, daß wir nicht die genaue Wiedergabe einer aramäischen Rede des Jak. vor uns haben. Ob die Schlußworte V. 18: *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος* [1], die weder zum hebr., noch zum LXX-Texte der Amosstelle gehören, von Jak., bezw. dem Vf. der AG., doch als Bestandteil des Zitats betrachtet sind, sei es irrtümlich, sei es auf Grund eines abweichenden Textes (Mey.), oder ob sie als eigener Zusatz des Jak. zu dem Prophetenworte gedacht sind (de W., Overb. u. A.), läßt sich kaum entscheiden. Im ersteren Falle wären die W. mit Mey. auf das ewige Vorher-

1. Diesen Text bieten ℵBC mehr. Min. sah. cop. arm. (T., W.-H., B. Wß). Dagegen findet sich bei EHLP d. meist. Min. noch der Zusatz *ἐστι τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ* (Rec.), und bei AD syr.p. marg. vulg. Iren. lautet der Text: *γνωστὸν ἀπ' αἰῶνός ἐστιν τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ* (so Blaß in beiden Texten). Da man die W. *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος* bei Amos nicht fand, meinte man sie von V. 17 lösen und zu einem selbständigen Satze ergänzen zu sollen.

erkanntsein des im Schriftworte Gesagten durch Gott, im letzteren mit de W. auf die uralte Kundmachung desselben durch die Propheten zu beziehen. Zu *ἀπ' αἰῶνος* bei letzterer Fassung vgl. 3 21. Lk 1 70.

**V. 19.** „Deshalb erachte ich meinerseits, man solle keine Beschwerung dabei (bei dem Bekehren) auferlegen", d. i. nicht die Last der Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes auflegen (V. 10). *παρενοχλεῖν* wird bei d. LXX teils mit d. Dat. (z. B. Jdc 14 17), teils mit d. Akk. verbunden (z. B. Jer 46 27). **V. 20.** „Sondern man solle ihnen vorschreiben sich zu enthalten der Befleckungen durch die Götzen und der Unzucht und des Erstickten und des Blutes." Der Ausdruck *ἐπιστεῖλαι* ist hier (und 21 25) gewiß mit Rücksicht auf die *ἐπιστολή* V. 32ff. gewählt (vgl. Hbr 13 22). *ἀλίσγημα* ist *ἅπαξ λεγόμενον*, abzuleiten von dem in LXX mehrmals vorkommenden *ἀλισγεῖν* (JSir 40 29. Mal 1 7. 12. Dan 1 8), welches die Bedeutung „beflecken" zu haben scheint (Klostermann, Probl. S. 141ff. verteidigt die Bedeutung „lecker oder üppig einrichten, im Genusse ausschweifen"). *ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων* ist als ein Begriff zu fassen, koordiniert den folgenden Begriffen *πορνεία* usw.; nicht aber ist *τῶν ἀλισγημάτων* der übergeordnete Begriff, von dem die vier folgenden Gen. abhängig wären. Über den Text und Sinn der weiteren Worte s. den Exkurs hinter V. 21.

**V. 21.** „Denn Moses hat von alten Generationen her in den verschiedenen Städten (zu *κατὰ πόλιν* vgl. *κατ' ἐκκλησίαν* 14 23) seine Verkündiger, indem er in den Synagogen allsabbatlich vorgelesen wird." Die Bedeutung und begründende Beziehung dieser W. auf das Vorangehende ist verschieden erklärt: teils, es solle die Aufstellung der Vorschriften nur für die Heidenchristen durch den Hinweis darauf begründet werden, daß es für die geborenen Juden wegen ihrer Gesetzeskenntnis solcher Vorschriften nicht bedürfe (so nach Älteren Blaß; Harnack III S. 156); teils, es solle die Nichtverpflichtung der Heidenchristen zum mos. Gesetze dadurch begründet werden, daß der Mosaismus doch bei den Judenchristen fortbestehe (so nach Grot. und And. Hilgf. ZwTh 1860 S. 128f., 1896 S. 69; Acta p. 285s.); teils, es solle die prinzipielle Geltung des mos. Gesetzes und demgemäß das Recht zur Aufstellung wenigstens der Forderungen von V. 20 durch die universale Verbreitung dieses Gesetzes begründet werden (Br. I S. 137; Overb.; Weizs. S. 172); teils, es solle trotz der prinzipiellen Aufhebung des mos. Gesetzes für die Heidenchristen (V. 19) doch die Notwendigkeit der Forderungen V. 20 durch die Rücksicht auf die Missionare (*κηρύσσοντες*) der jüd., von den Synagogen ausgehenden Propaganda begründet werden, hinter deren ernsten sittlichen Anforderungen die Christen nicht zurückstehen dürften (J. Wß S. 27f.); teils, es solle die Notwendigkeit dieser Forderungen V. 20 durch die Rücksicht auf die geborenen Juden in der Christengemeinde motiviert werden, sofern nämlich diese überall in den Synagogen zur Beobachtung des mos. Gesetzes angehalten würden und auf die in V. 20 bezeichneten Punkte bei ihrem Verkehre mit unbeschnittenen Christen Gewicht legen müßten (Ritschl S. 129, B. Wß u. A.). Diese letzte Auffassung halte ich für richtig, weil zum rechten Verständnis der Forderungen von V. 20 am besten passend (vgl. d. folgd. Exkurs

unter II). Unnötig scheint mir die begründende Beziehung von V. 21 auf das Zitat V. 16–18 (Ropes JBL 1896 p. 75ff.).

Die von Jakobus vorgeschlagene, nachher in dem Aposteldekret ausgesprochene Forderung, daß die Heidenchristen bei prinzipieller Freilassung von der Gesetzesverpflichtung doch gewisse Enthaltungen beobachten sollen (V. 20. 29; vgl. 21 25), bildet den eigentümlichsten und wichtigsten Punkt in dem Berichte der AG. über den Apostelkonvent. Alles übrige gruppiert sich um diese Jakobus-Klauseln. Aber eben diese Klauseln bieten in mehreren Beziehungen, hinsichtlich ihres Textes, ihres Sinnes und Zweckes, ihrer geschichtlichen Möglichkeit, ihres Verhältnisses zu den Äußerungen des Paulus in seinen Briefen, ein großes Problem[1].

I. Die alexandrinisch-orientalische und die occidentalische Textüberlieferung weichen so von einander ab, daß sich bei ihnen ein wesentlich verschiedener Grundsinn der Klauseln ergibt.

Nach der alex.-orient. Überlieferung (ℵABCE) lautet der Text in V. 20: *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ* [*τοῦ*] *πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος*, in V. 29: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας* (analog 21 25). Entscheidend für den Sinn der hier geforderten Enthaltungen ist der Begriff *πνικτόν*. Er muß bedeuten das Fleisch von Tieren, welche durch Erstickung, ohne Auslassung des Blutes, getötet sind. Das Verbot des *πνικτόν* ist ein Speiseverbot nach Maßgabe von Lev 17 13f. Im Anschluß an dieses Verbot muß das Verbot des „Blutes" ebenfalls als Speiseverbot gefaßt werden, d. h. als Verbot des Blut**genusses** gemäß Lev 17 10ff. (vgl. Lev 3 17. 7 26. 19 26. Dtn 12 16. 23ff. 15 23; Lib. Jubil. 6 7–14. 7 28–33. 21 18). Dann wird aber auch unter der voranstehenden *πορνεία* nicht Unzucht im allgemeinen verstanden sein, sondern nach Lev 18 die Unzuchtsehe, d. h. die Geschlechtsgemeinschaft und Eheschließung unter nahen Verwandten, die den Juden als Blutschande galt. Unter der „Götzenbefleckung" endlich, welche in V. 29 durch den spezielleren Begriff *εἰδωλόθυτα* ersetzt ist, wird Verunreinigung durch Opferfleischgenuß, d. i. durch Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten oder durch Genuß von dem zu Markte gebrachten Opferfleisch, verstanden sein (vgl. 1Kor 8 1ff. 10 14ff.). Alle diese Verbote sind **zeremonialgesetzlicher** Art.

In der occidental. Textüberlieferung, vertreten durch D d. Iren. und mehrere abendl. Väter (vgl. Hilgf. Acta p. 66s. im Appar. crit. und Zahn Einl. II § 59, Anm. 11) fehlen die W. *καὶ* [*τοῦ*] *πνικτοῦ* bezw. *κ. πνικτῶν* oder *κ. πνικτόν* und sind angefügt (an 15 21 u. 29, nicht an 21 25) die W.: *καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν* (V. 29: *θέλετε*) *ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις* (V. 29: *ἑτέρῳ*) *μὴ ποιεῖν* (vgl. Mt 7 12. Lk 6 31. Did. 1, 2. Const. Apost. 1, 1; 3, 15; 7, 1). Durch jene Weglassung und den Zusatz dieser sog. „goldenen Regel" treten die übrigen Worte in eine veränderte Beleuchtung. Das Verbot des „Blutes" ohne Verbindung mit dem des „Erstickten" wird sich nicht auf Blutgenuß, sondern auf Blut**vergießen** beziehen, d. h. ein Verbot der Menschentötung sein (vgl. Tertull. De pudic. 12). Dann aber wird unter *πορνεία* die Unzucht im allgemeinen und unter „Götzenbefleckung" die Verunreinigung durch heidnischen Götzendienst im allgemeinen verstanden sein. Die Vorschrift im ganzen ist dann nicht **zeremonialgesetzlicher**, sondern **moralgesetzlicher** Art. Für die Ursprünglichkeit dieses occidentalischen Textes sind in neuerer Zeit außer Hilgf. auch Resch a. a. O., Wellhausen a. a. O. und Harnack (dieser früher anders; aber Beitr. III S. 188ff., IV S. 22f.) eingetreten.

Auch wenn man sonst in der Regel die occidental. Textrecension für sekundär hält, muß man die Möglichkeit zugeben, daß sie in einem solchen Einzelfalle die ursprüngliche Textgestalt bewahrt hat. Bei dem occidental. Text und Sinn ist ohne

1. Vgl. außer der beim Beginn von K. 15 angeführten Literatur noch: Zahn, Einl. II § 59; Holtzm. u. Knopf in den Exkursen zu d. St.; G. Resch, Das Aposteldekret nach seiner außerkanon. Textgestalt untersucht (TU, N. F. XIII) 1905; A. Seeberg, Die beiden Wege u. das Aposteldekret, 1906; Wellhausen NGW 1907, S. 19ff.; Diehl, ZNW 1909, S. 277ff.; P. W. Schmidt, De Wette-Overbecks Werk zur AG.; Festschrift d. Univ. Basel, 1910, S. 18ff.; K. Six, Das Aposteldekret, 1912.

Zweifel der Bericht der AG. von der einmütigen Annahme des Jakobus-Vorschlages in Jerus. (V. 25) leichter verständlich als bei dem alexandr.-orientalischen. Denn der Forderung, daß die Heidenchristen die elementaren Gesetze des jüdisch-christlichen Moralkatechismus beobachten sollten, mußte Paul. selbstverständlich zustimmen. Die Geltung dieser moralischen Grundgesetze für die Heidenchristenheit hat immer außer Frage gestanden. Aber gerade diese größere Leichtigkeit macht den occidental. Text verdächtig. Es ist sehr viel wahrscheinlicher, daß nachträglich der oriental. Text zum occidental., als daß umgekehrt der occidental. zum oriental. abgewandelt wurde. Man begreift ohne weiteres, daß die zeremonialgesetzlichen Forderungen des oriental. Textes da, wo sie keinem Gewohnheitsrecht in den heidenchristlichen Gemeinden entsprachen, in einem der gemeinchristlichen Auffassung entsprechenden moralgesetzlichen Sinne umgedeutet und modifiziert wurden. Der umgekehrte Prozeß wäre unbegreiflich. Harnack (III S. 197) nimmt an, daß in den christlichen Gemeinden des Orients der jüd. Widerwille gegen den Blutgenuß unabhängig von dem Apostelddekret durchgedrungen und infolge hiervon der eigentlich auf Mord bezügliche Begriff *αἷμα* mißverstanden und mit dem Randzusatz *πνικτόν* versehen worden sei. Aber alle Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, daß die Enthaltung vom Blutgenuß sich in der oriental. Christenheit einbürgerte, seit im Kanon der h. Schriften die AG. stand, in welcher man an u. St. die Enthaltung vom Blutgenuß nachdrücklich gefordert fand.

Diesen Erwägungen gegenüber kann nicht das Argument von Wellhausen und Harnack (III S. 190f.) durchschlagend sein, das *πνικτόν* könne nicht zum ursprünglichen Text gehört haben, weil das Verbot des Blutes gerade, wenn es auf den Blutgenuß bezogen werde, schon das Verbot des *πνικτόν* einschließe. In dem Verbot des „Blutes" = Blutgenusses kann das Verbot des Genießens vom Fleische solcher Tiere, die ohne Blutablassung getötet sind, eingeschlossen sein. Aber der Begriff „Blut" kann auch speziell vom eigentlichen Blutgenuß gesagt sein, sodaß der Begriff des Fleisches von Tieren, deren Blut nicht abgelassen ist, sehr wohl noch neben ihm Platz hat. Praktisch kam nun der Genuß solches Fleisches sehr viel mehr in betracht als der direkte Blutgenuß. Deshalb ist es durchaus begreiflich, daß das *πνικτόν* ausdrücklich genannt wurde, während andererseits der Begriff *αἷμα* wegen der starken Betonung, die ihm in Lev. 17 und sonst gegeben ist, nicht fehlen durfte.

II. Wenn wir also den alexandrin.-oriental. Text für ursprünglich halten müssen, so fragt sich, ob eine Vorschrift dieser zeremonialgesetzlichen Art in der Situation des Apostelkonvents geschichtlich begreiflich ist.

Nicht unerklärlich ist, trotz des gegenteiligen Urteils von Harnack III S. 193f., die bestimmte Auswahl der zeremonialgesetzlichen Vorschriften. Denn gleichartige Vorschriften: das Verbot irgendwelcher anderen Opfer als vor dem Stiftszelte Jahves, das Verbot des Blutgenusses und das Verbot der Unzuchtsehen, sind verbunden in Lev 17 u. 18. Sie sind hier als ein Grundgesetz hingestellt, das nicht nur für die Israeliten, sondern auch für die in ihrer Mitte lebenden Fremdlinge (LXX: *προσήλυτοι*) gelten soll (Lev 17 8. 10. 12. 13. 15. 18 26; bei LXX auch 17 3). Es ist durchaus begreiflich, daß eben diese Vorschriften für das jüdisch-gesetzliche Bewußtsein maßgebende Bedeutung hatten, wo immer es sich um die Frage handelte, unter welchen Bedingungen Unbeschnittene im Kreise frommer Juden zu dulden seien. Diese Frage aber spielte im Judentum zur Zeit Jesu und der Apostel eine große Rolle. Zwar das Wohnen von Heiden im heiligen Lande ließ sich damals nicht mehr unter mosaisch-gesetzliche Bedingungen stellen. Wohl aber konnten solche Bedingungen gelten für die vielen Heiden, die als *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* (s. z. 10 2) sowohl in der Diaspora wie in Palästina Teilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen der Juden begehrten (vgl. AG 13 16. 43. 14 1. 16 14. 17 4. 17. 18 7). Sicher wurde die Zulassung dieser Leute zur Synagoge nicht ohne Vorbehalte gewährt. Es läßt sich zwar nicht bestimmt beweisen, ist aber durchaus wahrscheinlich, daß diese Zulassung an Bedingungen geknüpft war, die nach Maßgabe der Vorschriften von Lev 17 u. 18 für die „Fremdlinge" im Lande Israel gebildet und den sog. „noachischen Geboten" im Talmud (vgl. Schür. III$^3$ S. 127ff.) analog waren. Das Verbot, anderswo als im

Tempel zu Jeruſ. Opfer darzubringen, wurde dabei den praktiſchen Verhältniſſen entſprechend abgewandelt zu einem Verbote der Teilnahme an heidniſchen Opfern und des Genuſſes vom heidniſchen Opferfleiſch, der eine indirekte Teilnahme am heidniſchen Opferkult bedeutete (I Kor 10 18–21). Der Jakobusvorſchlag iſt zu verſtehen als eine Übertragung der nach Lev 17 u. 18 gebildeten traditionellen Vorſchriften für die σεβόμενοι τ. θ. auf die Heidenchriſten, damit dieſe mit den geborenen Juden in der chriſtlichen Gemeinde Kultgemeinſchaft haben könnten[1].

Wenn die Zumutung dieſer zeremonialgeſetzlichen Vorſchriften an die Heidenchriſten den Sinn gehabt hätte, daß von den Heidenchriſten wenigſtens ein Minimum der Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes gefordert werden müſſe, damit ſie in der meſſianiſchen Gemeinde als Glieder zweiter Ordnung neben den vollgeſetzlichen und vollberechtigten gelten könnten, ſo wäre in dem Jakobusvorſchlage das Prinzip, daß die Erfüllung des ganzen moſaiſchen Geſetzes zur rechten Teilnahme an der meſſianiſchen Gemeinde und am meſſianiſchen Heile notwendig ſei, aufrecht erhalten geblieben und charakteriſtiſch zum Ausdruck gekommen. Weil ſie dieſen Sinn des Jakobusvorſchlages annahmen, haben die Kritiker der Tübinger Schule die Geſchichtlichkeit des Berichtes der AG., daß ein ſolcher Vorſchlag unter Zuſtimmung des Paulus auf dem Apoſtelkonvent angenommen worden ſei, beſtritten. Aber der Jakobusvorſchlag konnte auch einen ganz anderen Sinn haben. Dieſen erkennt man, wenn man die große praktiſche Schwierigkeit berückſichtigt, mit der das von Paul. Gal 2 7–9 bezeugte Übereinkommen auf dem Apoſtelkonvent behaftet war. Einerſeits ſollte den Heiden keine Beſchneidung und moſaiſche Geſetzesverpflichtung auferlegt werden; andrerſeits wurde auch von Paul. für die geborenen Juden ein „Evangelium der Beſchneidung" als von Gott geordnet und fortbeſtehend anerkannt. Wegen dieſer eigenen Geſetzesverpflichtung mußten ſich in gemiſchten chriſtlichen Gemeinden die geborenen Juden von den heidenchriſtlichen Glaubensgenoſſen ſo getrennt halten, wie es das Geſetz mit bezug auf Unbeſchnittene vorſchrieb. Der Jakobusvorſchlag war ein Verſuch, dieſe Trennung wenigſtens in einer wichtigen Beziehung zu beſeitigen. Denn wenn die Heidenchriſten die traditionell gemäß Lev. 17 u. 18 für die σεβόμενοι τ. θ. gültigen Vorſchriften beobachteten, konnten die geborenen Juden wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade, bei gewiſſen gottesdienſtlichen Verſammlungen, wenn auch nicht bei den Mahlzeiten – obgleich bei den Chriſten gerade auch die Mahlzeiten kultiſche Bedeutung hatten! – mit ihnen Gemeinſchaft haben, ohne ihre eigene geſetzliche Reinheitspflicht zu verletzen. Weil der Jakobus-Vorſchlag dieſen Sinn hatte, wird er in V. 21 begründet durch den Hinweis auf die überall vorhandene moſaiſche Geſetzespredigt. Wenn das judenchriſtliche und das heidenchriſtliche Miſſionsgebiet äußerlich ganz von einander geſondert wären, würde es einer ſolchen Maßregel, wie ſie Jakobus vorſchlug, nicht bedürfen. Weil es aber eine weitverbreitete jüd. Diaſpora gibt und weil deshalb da, wo Heiden das Evang. gepredigt wird, vorausſichtlich auch geſetzestreue Chriſten jüdiſcher Herkunft vorhanden ſein werden, ſollen ſich die Heidenchriſten ſo halten, daß den Judenchriſten die gottesdienſtliche Gemeinſchaft mit ihnen möglich iſt.

Dieſe Erklärung, daß der Jakobus-Vorſchlag eine gewiſſe Verkehrsmöglichkeit zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten ſicherzuſtellen bezweckte, kann nicht widerlegt werden durch den Einwand Harnacks (III S. 193f., IV S. 23), daß ein ſolcher Zweck hätte ausdrücklich bezeichnet ſein müſſen, während im Texte der AG. von Gemeinſchaft und Lebensverkehr überhaupt nicht die Rede ſei. Dieſer Einwand hätte nur Geltung bei der Vorausſetzung, daß der Vf. der AG., wie es die Vertreter der Tübinger Schule annahmen, die Jakobus-Klauſeln ſeinerſeits in konziliatoriſcher Tendenz erdacht hätte.

1. A. Seeberg a. a. O. betont die Vermittlung durch den urſprünglich jüdiſchen und dann chriſtlichen Moralkatechismus der „zwei Wege". Mir ſcheinen die „zwei Wege" nicht ſowohl auf die urſprüngliche Geſtalt, als vielmehr nur auf die abendländiſche Auffaſſung und Modifikation der Jakobus-Klauſeln von Einfluß geweſen zu ſein.

Denn dann würde er das Ziel seines Vorschlages wohl auch deutlich erkennbar gemacht haben. Aber wenn der Vf. seine Mitteilung über den Jakobus-Vorschlag und das Aposteldekret auf Grund einer ihm gewordenen Überlieferung gegeben hat, so kann ihm ganz wohl die Tatsache des Beschlossenseins der Jakobus-Klauseln überliefert gewesen sein, ohne daß ihm die besondere Absicht dieser Klauseln mitüberliefert war. Wir aber können dieselbe erschließen aus den Umständen des Vorganges, die uns anderweitig bekannt sind: nämlich einesteils aus der Übereinkunft Gal 2 7–9, anderenteils aus der in AG 11 3 u. Gal 2 11ff. so stark hervortretenden Schwierigkeit für die gesetzestreuen Judenchristen, mit Unbeschnittenen, auch wenn sie desselben Messiasglaubens waren, in Gemeinschaft zu treten. Vgl. die treffenden Bemerkungen Harnacks, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1910, S. 566 Anm. 1, über die großen Schwierigkeiten der Verschmelzung von Juden- u. Heidenchristen zu einer einheitlichen kultischen und sozialen Gemeinde.

III. Aber ist die Mitteilung der AG., daß der Jakobus-Vorschlag unter Zustimmung des Paul. angenommen und daß jene Klauseln für die Heidenchristen dekretiert worden seien (V. 28f.), mit den Äußerungen des P. in seinen Briefen vereinbar? Wenn der Jakobus-Vorschlag den vorher bezeichneten Sinn und Zweck hatte, so kann P. keine grundsätzliche Schwierigkeit gefunden haben, ihm zuzustimmen. Denn die prinzipielle Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetze blieb bei ihm anerkannt. Die geforderten gesetzlichen Enthaltungen sollten nicht Mittel dazu sein, die Heidenchristen erst zu rechten Teilnehmern am messianischen Heile zu machen. Ihre Befolgung aus Rücksicht auf die Judenchristen, die sich noch weiter zur mosaischen Gesetzlichkeit verpflichtet fühlten, fiel unter die Pflicht der liebevollen Rücksichtnahme, zu der P. seine heidenchristl. Gemeinden nicht nur im allgemeinen, sondern auch gerade mit bezug auf die Anstöße, die ein jüd.-gesetzliches Gewissen an heidnischen Gebräuchen nahm, mahnte (I Kor 8 9ff. 9 19–22. 10 24ff. Röm 14).

Aber P. sagt mit bezug auf den Apostelkonvent Gal 2 6: *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* u. V. 10: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*. Diese Aussagen scheinen es ausdrücklich auszuschließen, daß seitens der Urapp. damals dem P. für seine heidenchristl. Gemeinden eine solche Auflage gemacht ist, wie die in der AG. bezeichnete (vgl. bes. Weizs. S. 174). Allein dieser Schein schwindet, wenn man in betracht zieht, welche tatsächliche Geltung die von Jakobus vorgeschlagene Vorschrift schon vor dem Apostelkonvente in den paulin. Gemeinden gehabt haben muß. Den vielen *σεβόμενοι τ. θ.* an den Orten der jüd. Diaspora war die Beobachtung dieser jüdisch-gesetzlichen Enthaltungen zu dem Zwecke, mit der Synagoge in Verkehr treten zu dürfen, eine geläufige Sache. So war sie auch denjenigen *σεβόμενοι τ. θ.*, die den Kern der paulin. Gemeinden bildeten, etwas Gewohntes. Wenn sich in diesen Gemeinden nun auch Juden, welche das Gesetz beobachteten, der messian. Predigt des P. anschlossen, so muß es sich von Anfang an herausgestellt haben, daß diese zum Verkehre mit den bisherigen *σεβόμενοι τ. θ.*, die sich zur Beobachtung jener Enthaltungen verpflichtet hatten, ein Maß von Freiheit hatten, wie es ihnen anderen Unbeschnittenen gegenüber fehlte. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß in Gemeinden von gemischt juden- und heidenchristlichem Bestande die unbeschnittenen Christen regelmäßig jene Enthaltungen beobachteten, um den geborenen Juden den Verkehr mit ihnen ohne Gesetzesübertretung zu ermöglichen. Dann stellte also der Jakobus-Vorschlag nicht eine wirklich neue Maßregel dar. Es ist zwar sehr verständlich, daß die Urapp. bei ihrer damaligen Anerkennung des Rechtes der paulin. Heidenmission die Notwendigkeit der Jakobus-Klauseln betonten, weil dies dem Vorbehalte der ungestörten Fortdauer ihrer eigenen gesetzlichen Haltung entsprach. Aber ebenso verständlich ist es, daß P. diese Forderung, die in gemischten Gemeinden überall beobachtet wurde, schlechterdings nicht als etwas Neues oder als eine Einschränkung der zugestandenen prinzipiellen Gesetzesfreiheit der Heidenchristen auffaßte und daher auch bei Gal 2 6 nicht auf den Gedanken kam, diese Forderung als eine Ausnahme des *οὐδὲν προσανέθεντο* zu betrachten (vgl. Lipsius a. a. O. S. 205f.; Pfleid. JprTh 1883 S. 258 ff.). Die W. Gal 2 10: *μόνον τῶν πτωχῶν κτἑ.* aber dienen nur zur Einschrän-

kung der unmittelbar vorher bezeichneten Verabredung des P. u. Barn. mit den Urapp. hinsichtlich ihrer Missionsgebiete. Bei der Trennung dieser Gebiete sollte nur das Gemeinschaftsband bleiben, daß die zu den Heiden Ziehenden der Armen der Urgem. gedächten. Die Hervorhebung der Einzigkeit dieses verabredeten Gemeinschaftsbandes schließt nicht aus, daß damals auch eine solche andere Verabredung getroffen ist, welche sich nicht auf das Verhältnis der Heiden- und der Beschneidungsapostel und ihrer beiderseitigen Missionsgebiete zu einander, sondern allein auf den Verkehr der Heidenchristen mit den Judenchristen innerhalb der auswärtigen Gemeinden bezog.

Auch aus dem Vorfalle in Antiochia Gal 2 11ff. läßt sich nicht schließen, daß der Jakobus-Vorschlag nicht vorher auf dem Apostelkonvente angenommen sein kann. Durch die Befolgung dieses Vorschlags war ja keineswegs jedwede Schranke des Verkehrs zwischen Juden- und Heidenchristen beseitigt. Wenn die Heidenchristen sich so hielten, wie die *σεβόμενοι τ. θ.*, so war den gesetzesstrengen Judenchristen der Verkehr mit ihnen doch nur gerade soweit geöffnet, wie den Juden der Verkehr mit diesen *σεβόμενοι τ. θ.* Gerade für den Speiseverkehr blieb die Schranke zwischen den Beschnittenen und Unbeschnittenen bestehen, wie die Geschichte von Kornelius, der auch ein *φοβούμενος τ. θ.* war, beweist (vgl. bes. 11 3). So konnte also auch dann, wenn sich die antioch. Heidenchristen in jenen Beziehungen als Proselyten hielten, doch der Konflikt Gal 2 11ff. eintreten. Daß die gesetzesstrengen Jakobus-Leute die Heidenchristen nicht als vollgültige Gemeindeglieder betrachtet oder ihnen die kultische Gemeinschaft versagt hätten, wird von P. nicht gesagt. Wohl aber hielten sie sich von der Speisegemeinschaft mit ihnen zurück, weil sie dadurch die für sie selbst noch gültige Gesetzespflicht verletzt hätten. Einen Vorwurf macht nun auch P. nicht den Jakobus-Leuten, sondern nur dem Petrus, weil dieser seine zuerst bewiesene freiere Überzeugung, daß er seine jüd. Gesetzlichkeit zu gunsten vollerer Gemeinschaft mit den unbeschnittenen Genossen des messian. Heiles hintansetzen dürfe, hinterher wieder aus Rücksicht auf die Jakobus-Leute verleugnet hatte, und zwar in einer Weise, welche den Heidenchristen als ein Druck, ihrerseits die jüd. Gesetzlichkeit anzunehmen, erscheinen mußte (Gal 2 14).

Das Apostelдekret scheint mir nicht in eine wesentlich verständlichere Situation gerückt zu werden durch die neuerdings viel vertretene Annahme, daß es in Wirklichkeit nicht auf dem Apostelkonvent, sondern erst später, und zwar wahrscheinlich infolge des Vorfalles in Ant., von der Urgemeinde ohne Vorwissen des P. erlassen worden sei (vgl. Grimm StKr 1880 S. 423; Weizs. S. 180f.; Sp. S. 212; J. Wß StKr 1893 S. 525f.; Absicht d. AG. S. 37; McGiffert p. 215f; v. Dobschütz a. a. O. S. 86; Knopf S. 65f.; Diehl ZNW 1909 S. 295f.; Weinel, Bibl. Theol. d. NT. S. 430; Achelis a. a. O. S. 57f.). Denn es brachte auch dann keine solche Regelung des Verhältnisses zwischen Heidenchristen und gesetzesstrengen Judenchristen, bei welcher Konflikte, wie der des Petrus in Ant., ausgeschlossen waren. Andrerseits darf man nicht meinen, daß die Urapp. erst durch den Konflikt in Ant. auf das ganze Problem hingedrängt sein konnten. Geborenen Juden, die es gewohnt waren, unaufhörlich an die Beobachtung der levitischen Reinheitsforderungen zu denken, mußte bei der Aufnahme von Unbeschnittenen in die Christengem. sofort die Schwierigkeit des Verkehrs und insbesondere des Speiseverkehrs mit diesen Gemeindegenossen bewußt werden. Es ist nicht denkbar, daß nicht auch der Aufenthalt des Titus in Jer. (Gal 2 3) diese Schwierigkeit praktisch gezeigt hätte.

Einer besonderen Erklärung bedarf es aber noch dafür, daß sich P. bei seinen Ermahnungen I Kor 8 u. 10, die doch in tatsächlichem Einklange mit der Jakobus-Forderung stehen, nicht ausdrücklich auf jene Vereinbarung mit den Urapp. in Jer. beruft. Man hat mit Recht hervorgehoben, daß die Zustände, wie sie in der korinth. Gem. mit bezug auf die *εἰδωλόθυτα* bestanden und die Anfrage, die man über diesen Punkt an P. gerichtet hatte, undenkbar seien, wenn P. nach dem Konvente in Jer. überall in seinen heidenchristl. Gemeinden das dem Jakobus-Vorschlage entsprechende Dekret verbreitet und zur Geltung gebracht hätte (vgl. Hltzm. ZwTh 1883 S. 140). Hier ist nun aber die Tatsache zu würdigen, daß das dem Jakobus-Vorschlage entsprechende Apostelдekret gemäß der Adresse V. 23 nicht für die Heidenchristen

ganz im allgemeinen bestimmt war, sondern speziell für die Heidenchristen in Antiochia, Syrien und Cilicien. Diese beschränkte Adresse ist um so auffallender, als dem Jakobus-Vorschlage V. 19f. eine solche Beschränkung fehlt und als der Vf. der AG. auch weiterhin offenbar die Vorstellung von einer universalen Bestimmung des Dekretes für die Heidenchristen hat (16 4. 21 25). Er kann also nicht seinerseits diese beschränkte Adresse V. 23 gebildet haben; sie muß ihm in fester Überlieferung gegeben gewesen sein. Diese Überlieferung trifft bedeutsam zusammen mit der Angabe des P. Gal 1 21, daß vor dem Apostelkonvent Syrien u. Cilicien die Gebiete gewesen seien, wo er das Evangelium verkündigt habe (Gal 1 23). Die AG. berichtet nichts direkt über eine Missionswirksamkeit des P. in Syrien (außerhalb des in 15 23 besonders genannten Antiochia) und in Cilicien. Tarsus erscheint in 9 30 u. 11 25 nur als Aufenthaltsort, nicht als Missionsgebiet für ihn. Aber in 15 41 ist doch auch in der AG. vorausgesetzt, daß es schon vor dem Apostelkonvent in Syrien u. Cilicien Christengemeinden gab, zu denen P. in besonderer Beziehung stand (vgl. zu 21 4). Diese beiden Provinzen werden nun bei der starken jüd. Bevölkerung, die sie einschlossen, Objekt auch einer von der Urgem. aus betriebenen judenchristl. Mission gewesen sein. Weil in diesen Gebieten judenchristliche und heidenchristliche Mission neben einander bestanden, konnte es den Häuptern der Urgemeinde notwendig scheinen, daß speziell hier die Heidenchristen aus Rücksicht auf die Judenchristen, die doch an streng jüdischer Gesetzlichkeit festhalten sollten, jene Proselytengebote beobachteten. Dagegen stellte man keine solche Forderung für die Heidenchristen in denjenigen Gegenden, die ausschließliches Missionsgebiet des P. waren. Wenn aber das Dekret offizielle Geltung nur für die Heidenchristen in Syrien und Cilicien hatte, so ist es verständlich, daß P. seinen späteren hellenischen Gemeinden gegenüber, auch wo er sachlich mit dem Apostoldekrete zusammentraf, sich nicht auf die Autorität dieses Dekretes zu beziehen Anlaß hatte. (Sp. S. 181f. findet die Erklärung für die beschränkte Adresse des Dekrets in seiner Hypothese, daß der Apostelkonvent chronologisch nicht hinter, sondern vor der Missionsreise AG 13 u. 14 gelegen habe. Vgl. die Anm. am Schlusse von K. 14.)

Wir dürfen also über den Bericht der AG. folgendes zusammenfassende Urteil fällen. Dem Vf. der AG. war überliefert, daß bei Gelegenheit des Apostelkonvents seitens der Urgem. in Jer. ein durch Judas und Silas überbrachtes Schreiben an die Heidenchristen in Antiochia, Syrien und Cilicien erlassen war, in dem diese zur Beobachtung der Proselytengebote aufgefordert wurden. Es liegen keine entscheidenden Gründe dazu vor, die Geschichtlichkeit dieser Überlieferung zu beanstanden. Der Vf. der AG. hat nun aber nicht nur die Verhandlungen, die zu diesem Erlasse führten, frei ausgestaltet, sondern insbesondere auch diesem Erlasse eine größere Bedeutung zugewiesen, als welche er in Wirklichkeit hatte. Denn er läßt ihn als das Hauptresultat der ganzen damaligen Verhandlungen erscheinen, während wir aus Gal 2 schließen müssen, daß er keine solche wichtige Rolle gespielt hat; und er hat die in der Adresse des Erlasses bezeichnete begrenzte Bestimmung desselben verallgemeinert. Hierin liegt das Ungeschichtliche seiner Darstellung.

**V. 22.** „Da beschlossen die App. und die Ältesten mitsamt der ganzen Gemeinde (s. z. V. 6), Männer auszuwählen aus ihrer Mitte und nach Antiochia zu entsenden". *ἐκλεξαμένους* ist nicht passivisch zu fassen = *ἐκλεχθέντας*, sondern in medialem Sinne (vgl. V. 40) als Subjektsakk. mit dem Inf. zu verbinden. Judas mit dem Beinamen Barsabbas kann ein Bruder des Joseph 1 23 mit demselben patronymischen Beinamen sein. Silas wurde bald Begleiter des P. bei seiner Mission (V. 40). In den Briefen des P. kommt nur die latein. Namensform Silvanus vor (I Th 1 1. II Th 1 1. II Kor 1 19 vgl. I Pt 5 12), in der AG. nur die Form *Σίλας* (Blaß: *Σιλᾶς*), die vielleicht nicht blos Abkürzung der latein. Form ist (vgl. Blaß, Gr. § 29), sondern ein ähnlich lautender Name hebräischer Herkunft (vgl. Zimmer JprTh 1881

S. 721 ff.; Jülicher ibid. 1882 S. 538 ff.; Zahn Einl. I § 1, Anm. 16; Deſſau, Hermes 1910 S. 367 f.). Die Vermutung Weizſ.s S. 247, daß in der AG. fälſchlich der Jeruſalemit Silas an die Stelle des Pauliners Silvanus geſetzt ſei, um auch hierin einen Zuſammenhang des P. mit der Urgem. aufzuweiſen, iſt unbegründet. So gut ſich der aus der Urgem. ſtammende Barn. dem P. als Gefährte anſchließen konnte, ſo gut auch Silas. Auch die von Märker, über Tit. Silv. uſw., Meining. Progr. 1864, Graf in Heidenheims Deutſch. Vierteljahrsſchr. für engl. theol. Forſchung 1865 S. 373 ff., Zimmer ZWL 1881 S. 169 ff., Seufert ZwTh 1885 S. 360 ff. vertretene Kombination, der Silas der AG. ſei identiſch mit dem in der AG. nie erwähnten Titus, der nach Gal 2 1 ff. Begleiter des P. bei dem Apoſtelkonvente war, iſt durchaus nicht überzeugend (vgl. Jülicher a. a. O.). Judas und Silas werden als „geehrte unter den Brüdern" bezeichnet. Dadurch ſcheinen ſie indirekt als Lehrer (vgl. V. 32: *προφῆται*) charakteriſiert zu ſein, da in der älteſten Chriſtenheit ſpeziell die Lehrer jenes Prädikat führten (vgl. Hbr 13 7. 17. Clem. Rom. I, 1, 3. 21, 6. Did. 4, 1 u. Harnack, Prolog. z. Did., TU II, 2, S. 94 f.).

**V. 23.** Der Nom. *γράψαντες* iſt anakoluthiſch geſetzt gemäß dem logiſchen Subj. von *ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις*; auch im Klaſſiſchen nicht ungewöhnlich (vgl. Win. § 63 I, 1; Blaß, Gr. § 79, 10). Man ſchrieb „durch Vermittlung" der beiden Abgeſandten, ſofern ſie die Überbringer ſein ſollten. Über die Formalien der antiken Briefe vgl. Wendland [2] S. 411 ff. In unſerm Briefe bezeichnen ſich die App. u. Älteſten durch das appoſitionelle *ἀδελφοί*[1] als Mitchriſten der Adreſſaten. Über die Begrenzung der Adreſſe auf „die Brüder in Antiochia und Syrien und Cilicien" ſ. d. Exkurs bei V. 21 gegen Schluß. Syrien und Cilicien bezeichnet P. Gal 1 21 als Gebiete ſeiner Wirkſamkeit vor dem Apoſtelkonvente. *χαίρειν*: Briefgruß (vgl. 23 26. Jak 1 1). **V. 24–26.** Satzbau (vgl. Lk 1 1–3) und Wortſchatz zeugen dafür, daß der Vf. der AG. dem Schreiben an u. St. das formelle Gepräge gegeben hat (vgl. Harnack I S. 153 ff.). „Da wir gehört haben, daß einige von uns Gekommene[2] euch beunruhigt haben (*ταράσσειν* wie Gal 1 7. 5 10) mit Worten (unentſcheidbar iſt, ob *λόγοις* zu *ἐτάραξαν* oder zum folgenden *ἀνασκευάζοντες* gehört) eure Seelen zu Grunde richtend (*ἀνασκευάζειν* ſonſt weder im NT, noch in LXX, aber klaſſiſch), denen wir keinen Auftrag (dazu) gegeben hatten, ſo haben wir beſchloſſen, nachdem wir einmütig geworden waren, Männer auszuwählen (ſ. z. V. 22) und zu euch zu ſenden zuſammen mit unſeren geliebten Barn. u. P. (Stellung der Namen wie V. 12), Menſchen, die ihr Leben hingegeben (d. h. aufopfernd eingeſetzt) haben uſw." **V. 27.** Judas und Silas werden „auch ſelbſt durch mündliche Mitteilung

1. Die Rec. hat: *καὶ οἱ ἀδελφ.*; aber ℵ*ABCD 13. 61. vulg. arm. Ir. Ath. laſſen die W. *καὶ οἱ* fort (T., W.-H.). Nach Mey. ſind ſie aus hierarchiſchem Grunde, nach B. Wß S. 57 aus Nachläſſigkeit ausgelaſſen. In Anbetracht der Bezeugung iſt aber anzunehmen, daß ſie ein ſpäterer Zuſatz in Rückſicht auf die W.: *σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλ.* V. 22 ſind. Blaß lieſt (in beiden Texten) nach Orig. sah.: *ἀδελφοῖς* und paretheſiert dann das *ἀδελφοῖς* hinter *Κιλ.*

2. *ἐξελθόντες* fehlt bei ℵ*B arm. aeth.ro Conſt. Ath. Chryſ. (W.-H., B. Wß). T. u. Blaß behalten das W. bei.

(neben der schriftlich überbrachten der App. u. Ältesten) dasselbe mitteilen". Das Präs. *ἀπαγγέλλοντας* ist vom Standpunkte der Briefempfänger aus gesagt, ebenso wie vorher das Perf. *ἀπεστάλκαμεν*. **V. 28.** Der h. Geist und die schreibenden *ἡμεῖς* werden formell koordiniert wie 5 32. **V. 29.** Das „Notwendige", was als Ausnahme auferlegt werden muß, wird durch den appositionell hinzugefügten Infinitivsatz *ἀπέχεσθαι κτέ.* näher bestimmt. Zur Sache vgl. z. V. 20 und den Exkurs bei V. 21[1]. Die drei auf Speisen bezüglichen Enthaltungen sind an u. St. zusammen der auf die *πορνεία* bezüglichen vorangestellt. „Hiervor euch wahrend, werdet ihr euch wohl befinden." Zu *εὖ πράσσειν* vgl. II Mak 9 19 u. s. Grimm Lex. s. v. *εὖ*. *ἔρρωσθε*: „lebt wohl!" Vgl. II Mak 11 21. 33. III Mak 7 9.

**V. 30.** Über *τὸ πλῆθος* s. z. 6 2. **V. 31.** „Sie freuten sich über den (tröstlichen) Zuspruch", den das Schreiben insofern brachte, als es die vorher in die Gem. hineingebrachte Beunruhigung (V. 24) aufhob. **V. 32.** Die W. *καὶ αὐτοὶ* werden gewöhnlich mit *προφῆται ὄντες* verbunden: „die auch selbst (wie die 11 27. 13 1 Genannten) Propheten waren" (so auch Hltzm., B. Wß). Sie sind aber nach V. 27, dessen Wortlaut wieder aufgenommen wird, besser darauf zu beziehen, daß Judas und Silas neben dem tröstlichen Schreiben, das sie überbrachten, auch selbst durch viele mündliche Mitteilung den Brüdern Zuspruch und Stärkung brachten (Mey.). Also nur die W. *προφῆται ὄντες* sind in Kommata zu setzen; sie erklären die Befähigung der Beiden zu solcher selbständigen Zusprache. **V. 33.** „Nachdem sie aber eine Zeit zugebracht hatten (vgl. 18 23. 20 3. II Kor 11 25. Jak 4 13), wurden sie entlassen mit Heilswunsch." Der Ausdruck *μετ' εἰρήνης* entspricht der Abschiedsgrußformel; vgl. 16 36. Lk 7 50. 8 48. Mk 5 34. Jak 2 16. **V. 34**[2].

**V. 35–16, 5. Neue Reise des P., zunächst zum Besuche der Lykaon. Gemeinden**[3]. **V. 35.** *διδάσκοντες κ. εὐαγγελιζόμενοι* wie 5 42. Die Bemerkung, daß auch viele andere christl. Lehrer in Antiochia waren (vgl. 13 1), zeigt, daß P. u. Barn. nicht dauernd dort zu bleiben Anlaß hatten (B. Wß). Zu dem *καὶ* hinter *μετὰ* vgl. Phl 4 3. II Kor 10 13f. (Jäg. II S. 19). In diesen antiochen. Aufenthalt des P. ist der Vorgang Gal 2 11ff. zu setzen. **V. 36.** „Nach einigen Tagen": unbestimmte Bezeichnung eines verhältnismäßig kurzen Zeitraums, wie 9 19. 16 12. 24 24. *δὴ* wie 13 2. Der Plur. *ἐν αἷς* ist *κατὰ σύνεσιν* an *κατὰ πόλιν πᾶσαν* angeschlossen. **V. 37.** Über Johannes Markus s. z. 12 12. 25. Er war nach Kol 4 10 *ἀνέψιος* d. i. Vetter des Barn. **V. 38.** „P. erachtete als recht (vgl. 28 22), den, der sich von ihnen getrennt hatte von Pamphylien ab (vgl. 13 13) — —, den nicht mitzunehmen." Daß Markus später doch wieder ein befreundeter Arbeits-

1. Zum Texte vgl. den Exkurs hinter V. 21 unter I. — D Iren. Tert. haben am Schlusse des V., hinter *πράξετε*, noch den Zusatz: *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.*

2. Über den durch CD viel. Min. u. Verss. bezeugten, aber in den ältesten Majuskeln fehlenden V. 34 des text. rec.: *ἔδοξε δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ*, wozu bei D noch die W. gefügt sind: *μόνος δὲ Ἰούδας ἐπορεύθη*, s. oben S. 53.

3. Hier wird der Bericht der in K. 13 u. 14 verwerteten Quelle wieder aufgenommen. Vgl. d. Anm. auf S. 225 f. — Nach Sorof S. 18 stammt das Stück 15 35–41 aus der echten Luk.schrift; nach Sp. S. 214 (u. Jgst) aus der Quelle A; nach Hilgf. Acta p. 287 im wesentlichen vom Red.

genosse des P. wurde, ist aus Kol 4 10. Phm 24. II Tim 4 11 ersichtlich. V. 39. „Es entstand eine Erbitterung." Gewiß wirkte bei dieser Entzweiung der Umstand mit, daß sich nach Gal 2 13 Barn. beim Besuche der Jakobusleute in Ant. zu einer Verleugnung seiner gesetzesfreien Stellung hatte fortreißen lassen. Darum kann aber doch auch die Differenz in betreff des Mark. geschichtlich gewesen und für die Beobachtung anderer allein so hervorgetreten sein, daß sie dem Vf. der Quelle als maßgebendes Motiv der Trennung erscheinen konnte. — Barn. fuhr nach seiner Heimat (4 36) Cypern, die er wohl als sein besonderes Arbeitsgebiet betrachten durfte (s. z. 13 13). V. 40. P. wählte sich den Silas zum Gefährten, dessen Anwesenheit in Ant. trotz V. 33 vorausgesetzt wird. In der Quelle wurde Silas gewiß hier zuerst genannt. Seine jerusalemische Herkunft war in ihr ebensowenig berücksichtigt, wie in 13 1 die des Barn. Zu *παραδοθεὶς τῇ χάριτι τ. κυρ.* vgl. 14 26. V. 41. Ziel der Reise des P. waren seine lykaon. Gemeinden. Aber er reiste auf dem Landwege durch Syrien und Cilicien, wo er früher von Ant. und Tarsus (9 30. 11 25) aus Mission getrieben hatte (vgl. Gal 1 21. 23). In der AG. war von der Mission in diesen Gebieten nicht direkt die Rede; doch ist sie in 15 23 vorausgesetzt[1].

## Kap. 16.

V. 1. P. „gelangte aber auch nach Derbe und Lystra"[2]. Über die beiden Orte s. z. 14 6. „Dort", d. h. in Lystra, „war ein Jünger namens Timotheus". Mit Unrecht hat man aus dem Zusatz *Δερβαῖος* 20 4, der nur zu *Γάϊος* gehört, vielfach geschlossen, daß Tim. aus Derbe stammte. Tim. wurde nicht, sondern „war" *μαθητής*, Christ, als P. ihn jetzt traf. Wahrscheinlich war er von P. selbst auf seiner früheren Missionsreise zum Christentume gewonnen (vgl. I Kor 4 17). Er war „Sohn einer jüdischen gläubigen (d. h. christgläubigen; vgl. 10 45) Frau". Ihr Name nach II Tim 1 5: Eunike. *Ἰουδαίας* ist Adjekt. (vgl. Joh 3 22). Sein Vater aber war „Grieche", also Nichtjude, vielleicht ein *σεβόμενος τ. θ.* (s. z. 11 20), jedenfalls unbeschnitten. V. 2. Tim. „war anerkannt (d. i. wurde empfohlen; vgl. 6 3) von den Brüdern in Lystra u. Ikonium". Über Ikon. s. z. 13 51. V. 3. „Von diesem wünschte P., daß er mit ihm auszöge, und nahm und beschnitt ihn um der Juden willen, die sich in jenen Ortschaften befanden; denn alle wußten, daß ein Grieche sein Vater war"[3].

---

1. Gemäß V. 23 (vgl. 16 4) haben D syr.$^{p.\ marg.}$ vulg. gig. am Schlusse des V. den Zusatz: *παραδιδοὺς τὰς ἐντολὰς τῶν ἀποστόλων καὶ* (*ἀπ. κ.* om. D) *πρεσβυτέρων*. D syr.$^{p.\ marg.}$ fahren dann so fort: *διελθὼν δὲ τὰ ἔθνη ταῦτα κατήντ. εἰς κτέ.* So Blaß im *β*-Text und Hilgf.

2. Wahrscheinlich ist ein *καὶ* auch vor *εἰς Δέρβην* zu l. nach AB ein. Min. cop. syr.$^{p.}$ (W.-H., B. Wß).

3. Der durch ℵABC mehr. Min. u. Verss. bestbezeugte Text lautet: *ἤδεισαν γὰρ ἅπαντες, ὅτι Ἕλλην ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὑπῆρχεν* (W.-H., B. Wß). T., Blaß (auch im *α*-Text), Hilgf. haben den durch DE etc. syr. bezeugten text. rec. beibehalten: *ἤδεισαν γὰρ ἅπαντες τὸν πατέρα αὐτοῦ, ὅτι Ἕλλην ὑπῆρχεν*, eine Umwandlung in die gewöhnlichere attraktionsmäßige Konstruktion.

Diese Beschneidung des Timotheus durch P., zumal aus dem angegebenen Motive, erscheint mit Rücksicht auf das Verhalten des P. Gal 2 3f. und auf seine sonstigen Grundsätze über den Unwert der Beschneidung unter der Gnadenordnung (vgl. bes. Gal 5 2f.) zunächst sehr befremdlich. Von Br. I S. 147f., Zell. S. 239f., Overb., Weizs. S. 179, Hltzm. wird die Angabe u. St. als ungeschichtliches Gegenstück zu Gal 2 3f. betrachtet. In der Tat ist es unglaublich, daß P. um der unbekehrten Juden in jenen Gegenden willen, denen er keinen Anstoß zurücklassen wollte, die Beschneidung vorgenommen habe. Denn nicht nur hätte er durch eine solche Akkomodation die Reinheit seines Evang.s, die er aufrecht erhalten mußte, auch wenn er den Juden damit Ärgernis gab, beeinträchtigt, sondern er hätte diesen Anstoß auch nur dann gehoben, wenn er außer dem Tim. alle übrigen Heidenchristen der dortigen Gemeinden beschnitten hätte. Aber durch dieses berechtigte Bedenken gegen die angegebene Motivierung der Beschneidung ist nicht die Richtigkeit der Tatsache selbst ausgeschlossen. Für die Beschneidung des Tim. konnte auch ein anderes Motiv maßgebend sein. Ein solches deutet der Text (wohl im Anschluß an die Quelle) dadurch an, daß er die Mitteilung über diese Beschneidung gleich an den Wunsch des P. anschließt, den Tim. mit sich auf die Reise zu nehmen. Denn so erscheint diese Beschneidung als ein Mittel, um jenen Wunsch zu verwirklichen[1]. Da P. bei seiner Mission überall in den Synagogen Anknüpfung suchte, nicht nur um die auswärtigen Juden, sondern insbesondere auch um die vielen *σεβόμενοι τ. θ.* für das Evang. zu gewinnen (s. zu 13 14), so mußte ihm ein beschnittener Reisegefährte viel zweckdienlicher sein, als ein unbeschnittener, dessen Zutritt zu den Synagogen und den Häusern der Juden beschränkt war. Wenn P. in diesem Sinne „um der Juden willen", nämlich um der Juden in den neu zu bereisenden Städten willen, den Tim. beschnitt, so war eine solche Beschneidung ganz anders zu beurteilen, als diejenige, die dem Titus in Jer. aufgedrungen werden sollte, oder überhaupt als eine Beschneidung, die irgendwie als Heilsbedingung oder als Konzession an die Grundsätze der Juden oder Judenchristen gefordert wurde. Sie fiel unter den Grundsatz I Kor 9 19f. Nach Jacobsen S. 20 hätte P. nur vor, aber nicht mehr nach dem Apostel-Konvente die Beschneidung des Tim. vornehmen können. Aber die prinzipielle Anschauung des P. von dem Werte der Beschneidung stand doch schon vor dem Apostel-Konvente fest und andrerseits blieb der praktische Grundsatz I Kor 9 19 für ihn auch nach demselben in Geltung.

**V. 4.** „Als sie (P. und seine Gefährten) aber die Städte (die in V. 1 u. 2 genannten) durchzogen, überbrachten sie ihnen (d. i. den Heidenchristen daselbst) zur Beobachtung die Verordnungen (zu *δόγματα* vgl. 17 7. Lk 2 1), die von den Aposteln und Ältesten in Jer. beschlossen waren." Der Vf. der AG. setzt hier und 21 25 voraus, daß die Verordnungen des Apostel-Konvents eine über die begrenzte Adresse des Dekrets 15 23 hinausgehende universale Geltung für die Heidenchristen überall hatten[2]. Zu **V. 5** vgl. 6 7. 9 31.

**V. 6–10.** Weiterreise durch Kleinasien[3]. **V. 6.** „Sie durch-

1. Ich halte es für wahrscheinlich, daß unser Vf. in V. 3b die Quelle ungenau wiedergegeben bezw. erweitert hat, so daß das in V. 3a angedeutete Motiv der Beschneidung undeutlich gemacht ist. — Als redaktionelle Zutat betrachtet Jgst S. 154: V. 2 u. 3b u. c, Hilgf. ZwTh 1896 S. 184f., Acta p. 228: V. 3b (von *κ. λαβ.* an). Nach Sorof S. 18f. sind V. 1–5 ein Zusatz des Überarbeiters (Timoth.) zur Lukas-Schrift.

2. V. 4 ist ebenso wie später 21 25 offenbar ein Einschub des Vf.s der AG. in seinen Quellenbericht, um diesen in Beziehung zu der auch nicht aus diesem Quellenberichte stammenden Erzählung von dem Apostel-Konvente zu bringen. S. Anm. 2 auf S. 225 und den Exkurs bei 15 21 gegen Schluß. Auch die früheren Aussagen analoge allgemeine Bemerkung V. 5 ist redaktionelle Zutat. — Ebenso urteilen über V. 4f. Sp. S. 214f., Clemen Paul. I 256, Jgst S. 154, Hilgf. ZwTh 1896 S. 185, Schwartz NGW 1907 S. 271.

3. Fortsetzung des Quellenberichtes, der sich durch das Auftreten der ersten Pers.

zogen aber das phrygiſche und galatiſche Land, da ſie vom h. Geiſte gehindert waren, das Wort in Aſien zu verkündigen." Da nach den beſten Handſchr. der Art. vor *Γαλατικὴν χώραν* nicht wiederholt iſt, muß man *Φρυγίαν* wohl als Adjekt. faſſen (vgl. B. Wß, der mit Recht auf das Adj. *Πισιδίαν* 13 14 verweiſt; Ramſay, Church p. 77 f.). Das galat. Land iſt die nördl. von Lykaonien gelegene, von den keltiſchen Galatern bewohnte Landſchaft. Der umſtändliche Ausdruck *Γαλατικὴ χώρα* iſt gebraucht, um dieſe Landſchaft von der röm. Provinz *Γαλατία*, die damals auch Lykaonien mitumfaßte, zu unterſcheiden. Daß nun P. in der Landſchaft Gal. Gemeinden geſtiftet habe, wird zwar nicht ausdrücklich geſagt, aber auch durch das *διῆλθον* nicht ausgeſchloſſen und ſpäter in 18 23 vorausgeſetzt. Die Flüchtigkeit des Berichtes an u. St. muß durch die Quelle bedingt geweſen ſein, die erſt von dem Momente an zu einer detaillierteren Beſchreibung der Reiſe und des Wirkens des P. überging, wo ihr Vf. in die Begleitung des P. eintrat (V. 10). In den damals geſtifteten galat. Gemeinden ſind die Adreſſaten des Galater-Briefes zu ſuchen, denen P. nach Gal 4 13 das erſte Mal „wegen Schwäche des Fleiſches", alſo bei einem unfreiwilligen, durch Krankheit veranlaßten Aufenthalte, das Evang. verkündigte.

Die Meinung, daß die Adreſſaten des Gal.-briefes nicht Gemeinden in der Landſchaft Galatia geweſen ſeien, ſondern die nach AG 13 u. 14 geſtifteten Gemeinden Lykaoniens, ſofern dieſelben zur röm. Provinz Galatia gehörten, iſt nach dem Vorgange von Mynſter, Kl. theol. Schr., Kopenh. 1825 S. 49 ff. u. andr. Älteren neuerdings beſ. von Perrot, de Gal. prov. Rom., Par. 1876 p. 43 ss., Renan, S. Paul p. 48 ss., Hausrath II S. 328 ff., Weizſ. S. 227 ff., Jacobſen S. 17, Sorof S. 20, Ø. Hltzm. ZKG 1893 S. 336 ff., Clemen, ZwTh 1894 S. 396 ff., Paul. I S. 24 ff., Ramſay, Church p. 9. 13 ff. 75 ff. 105 ff. u. Stud. bibl. et eccles., Oxford 1896, p. 15 ff., McGiffert p. 177 ff., Dal. Weber, d. Adreſſaten d. Gal.br., 1900; Zahn, Einl. I § 11; Komm. zum Galaterbr., 1905, Einl. § 2; J. Wß, Art. „Kleinaſien" in R. E.[3] unter 9, vertreten worden. Vgl. dagegen Mey.-Sieffert, Gal.br. Einl. § 1, Holſten, Ev. d. P. I S. 35 ff., Lipſius, Hand-Comm. zum Gal.br. Einl. 1, 2 u. beſ. Schürer JprTh 1892 S. 460 ff., ThLz 1893 S. 507, ibid. 1896 S. 345 f.; Böckl. StKr 1895 S. 51 ff.; Mommſen ZNW 1901 S. 86; Steinmann, d. Leſerkreis d. Gal.br. 1908; Brandis, Art. „Galatia" in Pauly-Wiſſowa Real-Enc. Der Umſtand, daß P. bei geograph. Bezeichnungen die röm. Provinzialnamen anzuwenden liebt, begründet zwar die Möglichkeit, daß er unter den *ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας* Gal 1 2 jene Lykaon. Gemeinden verſtand, beweiſt aber natürlich nichts gegen die Möglichkeit, daß er die Gemeinden der eigentlichen Landſchaft Galatia meinte, die doch auch mit zur röm. Provinz Galatia gehörten. Als entſcheidend gegen jene Hypotheſe erſcheinen mir folgende 2 Punkte. 1) Daß die der Nationalität nach nichtgalatiſchen Bewohner Lykaoniens bloß wegen ihrer Zugehörigkeit zum röm. Provinzialverbande Galatia einfach als *Γαλάται* angeredet werden konnten (Gal 3 1), iſt nicht anderweitig belegbar und durchaus unwahrſcheinlich. 2) Wenn die Adreſſaten des Gal.briefes mit den vor dem Apoſtel-Konvente beſuchten Lykaoniern identiſch geweſen wären, ſo hätte P. in Gal 1 21 bei Angabe ſeines Aufenthaltes während der 14 Jahre zwiſchen ſeiner erſten und zweiten Reiſe nach Jer. neben Syrien und Cilicien auch Galatien erwähnen müſſen. Wenn dieſe Identität nicht vorlag, ſo brauchte er auf die Reiſe nach Lykaonien nicht bezug zu nehmen, da es ihm im Zuſammenhange ja nur daran lag feſtzuſtellen, daß er damals *nicht* in Jer. geweſen ſei, nicht aber daran, vollſtändig aufzuzählen, *wo* überall er geweſen

---

Plur. in V. 10 als Bericht eines von Troas an mit P. zuſammen Reiſenden kennzeichnet. Vgl. oben S. 31 ff.

sei. Daß er aber die Bezugnahme auf die Reise nach Lykaonien (Galatien) unterlassen hätte, wenn er gerade zu den Adressaten seines Briefes damals hingekommen wäre, scheint mir psychologisch unmöglich. Dieser letzteren Schwierigkeit entgeht Weizs. bei seiner Annahme, die Reise des P. nach Lykaon. AG. 13 u. 14 habe in Wirklichkeit nicht vor, sondern nach dem Apostel-Konvente stattgefunden (s. d. Anm. am Schlusse von K. 14). Ramsay entgeht ihr mit Hilfe seiner Hypothese, daß der Besuch des P. in Jer. Gal 2 1ff. mit demjenigen AG 11 30 identisch sei (s. Anm. 1 auf S. 225).

Unter „Asien", das in V. 6b indirekt als eigentliches Ziel der Reiseabsicht des P. bezeichnet wird, ist hier nicht die röm. Provinz Asia im ganzen verstanden, die den größten Teil der Landschaft Phrygien einschloß, sondern im Unterschiede von dem phryg. Lande das westl. Küstenland dieser Provinz, Mysien, Lydien, Karien umfassend. Da sich P. und seine Begleiter gehindert fühlten, von Lykaonien aus westwärts ins Küstengebiet zu ziehen, wandten sie sich zu den nördlich von Lykaonien gelegenen Gebieten. Die „Hinderung des h. Geistes" zeigte sich vielleicht in prophetischen Kundgebungen, wie 20 23. 21 11 (Nösg., Hltgm.), vielleicht auch in anderen treibenden Umständen, die von P. nachträglich, nachdem ihm das Ziel des Triebes klar geworden war, nicht als Produkt natürlicher Bedingungen, sondern als unmittelbar göttliche Wirkung beurteilt wurden. Nach B. Wß lag die Hinderung darin, daß es in Asien bereits judenchristl. Gemeinden gab, während sich P. nach Röm 15 20. II Kor 10 15f. dazu begabt und berufen wußte, nur neugründende Mission zu treiben. Aber dieser Grund würde den Ap. auch später abgehalten haben, in Asien zu missionieren. **V. 7.** „Als sie aber gegen Mysien hin gekommen waren (*κατὰ* wie 2 10. 27 7), versuchten sie nach Bithynien zu reisen; doch ließ (es) sie nicht (ausführen) der Geist Jesu." Da sie sich gehindert wußten, in dem Küstengebiet „Asien", zu dem auch Mysien gehört, zu predigen, so wollten sie, als sie auf Mysien zu kamen, dieses liegen lassen und nördlich nach der Provinz Bithynien ziehen. Der „Geist Jesu", der sie auch hier wieder nicht zur Ausführung ihrer Absicht kommen ließ, ist der h. Geist, durch den der himmlische Jesus wirkt (vgl. Lk 24 49. Röm 8 9). **V. 8.** „Vorbeiziehend aber an Mysien kamen sie hinunter (an die Küste) nach Troas." Die Hinderung, nach Bithynien zu ziehen, war ihnen nun ein Zeichen dafür, daß sie Mysien zwar durchziehen sollten, aber ohne dort zu predigen. Dieses bloße Durchreisen ohne Mission muß mit dem *παρελθόντες* gemeint sein (vgl. Ramsay, S. Paul p. 196f.)[1]. So gelangten sie direkt an die Westküste. **V. 9f.** „Ein Gesicht (hier ein Traumgesicht, aber als Vermittlung einer Offenbarung; s. zu 9 10) erschien zur Nachtzeit (s. zu 5 19) dem P.: ein macedonischer Mann stand da und redete ihm zu: fahre hinüber nach Macedonien und hilf uns. Als er aber das Gesicht gesehen hatte, suchten wir sogleich nach Macedonien abzufahren, indem wir erschlossen, daß Gott uns berufen hatte, ihnen (den Macedoniern) das Evang. zu predigen[2]." Unvermittelt

1. In Verkennung dieses Sinnes von *παρελθόντες* liest Blaß nicht nur im *β*-Texte (nach D gig. vulg.) *διελθόντες*, sondern nimmt diese LA ohne Zeugen auch in den *α*-Text auf.

2. Bei D lautet V. 10: *διεγερθεὶς οὖν διηγήσατο τὸ ὅραμα ἡμῖν, καὶ ἐνοήσαμεν ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ κύριος εὐαγγελίσασθαι τοὺς ἐν τῇ Μακεδονίᾳ.* So Blaß im *β*-Text u. Hilgf. Über diese LA mit ihrer geflissentlichen (vielleicht montanistischen) Betonung des Traumcharakters der Vision vgl. Corßen GGA 1896 S. 436f.

tritt hier die erste Pers. Plur. ein (oder wieder ein; s. zu 11 28). Der Autor des Wirberichtes muß sich damals in Troas dem P. als Begleiter angeschlossen haben. Aus dem ἡμᾶς in den Schlußworten von V. 10 folgert Harnack I S. 14 mit Recht, daß dieser Wirberichterstatter sich auch selbst als Missionar fühlte (vgl. auch V. 13: ἐλαλοῦμεν). Über die Bedeutung der Erkenntnis des P., wohin jetzt sein weiterer Missionsberuf gehe, s. zu 13 13.

Ramsay, S. Paul p. 200ff. hat die geistvolle Kombination gemacht, der den P. nach Macedonien rufende „macedon. Mann" V. 9 sei Lukas, der Wirberichterstatter, gewesen, der damals von Macedonien kommend mit P. zusammengetroffen sei. Daher in V. 10 das Einsetzen des Wirberichts. Lukas wird zwar von Geburt nicht Macedonier gewesen sein, wie Ramsay annimmt (vgl. auch a. a. O. p. 389f.), sondern Antiochener (vgl. oben S. 45). Aber daß er eine besondere Beziehung zu Philippi hatte, vielleicht jetzt dort ansässig war, ist daraus zu erschließen, daß das „Wir" in der Erzählung nur bis zum Schlusse des Aufenthalts des P. in Philippi reicht und später (20 5f.) in Philippi wieder einsetzt. Deshalb konnte er wohl, wenn er jetzt aus Macedonien kam, als „macedonischer Mann" auftreten. Er mußte dem P. schon von Antiochia her bekannt gewesen sein, wo er einst Zeuge der unter prophetischen Impulsen erfolgten ersten Aussendung des Barn. u. P. zur Heidenmission in der Ferne gewesen war (s. d. Anmerkung zu 11 28). Wenn dieser Mann jetzt scheinbar zufällig dem P. in Troas begegnete und ihn aufforderte nach Macedonien zu kommen, um auch dort für die „große Hungersnot" Hilfe zu bringen, so konnte gewiß P. dieses Zusammentreffen als eine besondere Führung durch den Geist Christi und die Bitte des Macedoniers als einen Ruf Gottes auffassen. Aber aus dem Text, wie er uns vorliegt, kann man diesen Sachverhalt doch nicht herauslesen. Im Sinne des Vf.s der AG. hatte der „macedonische Mann" ebenso wenig eine irdische Realität, wie das dem Petrus erscheinende Gefäß 10 11ff. Will man mit Ramsay den „macedonischen Mann" mit Lukas identifizieren, so muß man abweichend von Ramsay den Wirberichterstatter Lukas von dem Vf. der AG. unterscheiden und annehmen, daß dieser letztere den Wortlaut seiner die Wirstücke einschließenden Quelle an u. St. verändert hat. In der Quelle könnten etwa das Traumgesicht des P. und die Aufforderung des macedonischen Mannes als zwei verschiedene, aber zu einander in Beziehung stehende Akte bezeichnet gewesen sein, während der Vf. der AG. daraus einen einzigen Akt gemacht hat. Jene zwei Akte könnten sich so zu einander verhalten haben, wie sich der durch die Streitigkeiten in Antiochia 15 1f. dem P. gegebene Anlaß, nach Jer. zu reisen, zu der „Offenbarung" verhielt, von der P. selbst Gal 2 2 spricht. Man darf höchstens von einer gewissen Möglichkeit sprechen, daß unserem Berichte V. 9 u. 10 geschichtlich der von Ramsay vermutete Sachverhalt zugrunde gelegen hat.

**V. 11–40. P. in Philippi**[1]. **V. 11f.** „Nachdem wir aber von Troas ausgelaufen waren (ἀναχθέντες wie 13 13), fuhren wir geraden Weges (εὐθυδρομεῖν auch 21 1) nach Samothrake (Insel im Aegäischen Meere, halbwegs zwischen Troas und Philippi), am folgenden Tage aber (τῇ ἐπιούσῃ scil. ἡμέρᾳ, vgl. 7 26; ohne ἡμ. auch 20 15. 21 18) nach Neapolis (Hafenstadt am Strymonischen Busen, nahe dem etwas landeinwärts gelegenen Philippi), und von da nach Philippi, welches die erste Koloniestadt des betreffenden

1. Fortsetzung des Quellenberichts. Der Gebrauch der 1. Pers. Plur. hört mit V. 17 auf, offenbar weil der Schreiber der Quelle bei der Szene V. 18ff. nicht persönlich beteiligt war. Aber die durch V. 16f. eingeleitete Erzählung muß doch in dieser Quelle fortgesetzt gewesen sein. Nur die Episode V. 25 (oder 24) –34 ist als Zutat zur Quelle zu betrachten. S. d. Anm. zu V. 25. Eine sehr genaue Darlegung des „lukanischen" Sprachcharakters dieses Wirstückes V. 10–17 gibt Harnack I S. 28–38. Doch vgl. das oben S. 21ff. Bemerkte.

Bezirkes Macedoniens ist[1]." Die Stadt Philippi hieß nach Philipp v. Mac., der sie an Stelle der früheren Ortschaft Krenides erbaut und befestigt hatte; sie war von Augustus zur röm. Kolonie gemacht. Vgl. Zahn, Einl. I § 30 Anm. 1. *μέρις* ist nicht = *ἐπαρχία*, „Provinz" (23 34. 25 1; so Ewald S. 485, Overb.), sondern bed. „Bezirk", also hier wohl einen der 4 Distrikte, in die Maced. durch Aemilius Paullus geteilt war (Liv. 45, 29). Durch den Art. vor *μερίδος* wird kurz der betreffende Bezirk, in dem Phil. lag, bezeichnet. Fraglich ist die Bedeutung von *πρώτη*. Viele (z. B. Nösg., Felt.) haben es von der örtlichen Lage verstanden: die erste Stadt Mac.s, auf die P. in seiner Reiserichtung stieß; diese Lage begründe (*ἥτις κτέ.*), daß P. eben hier Aufenthalt nahm. Aber hiergegen entscheidet der Zusatz *τῆς μερίδος* vor *Μακ.*, der dann ganz überflüssig wäre. Deshalb muß *πρώτη* vom Range verstanden werden. Aber nicht Philippi, sondern Amphipolis war in dem betr. Bezirke Mac.s die Hauptstadt. So muß man *πρώτη* entweder in dem allgemeinen Sinne „hervorragend" fassen (B. Wß), oder *πόλις* eng mit *κολωνία* verbinden, so daß Philippi als ansehnlichste Koloniestadt des Bezirkes bezeichnet wird (Mey.). Nach Ramsay, S. Paul p. 206ff. ist der übertreibende Ausdruck *πρώτη πόλις* von dem aus Philippi stammenden Luk. gesagt, um seine Vaterstadt herauszustreichen. Der Satz *ἥτις κτέ.* ist insofern begründend, als die Ansehnlichkeit der Stadt dem P. Anlaß zu der Erwartung gab, er könne hier seine maced. Mission ersprießlich beginnen.

**V. 13.** „Am Sabbattage gingen wir hinaus vor das Tor an einen Fluß (d. i. nicht an den über eine Tagereise entfernten Strymon, sondern wahrscheinlich an den kleinen Gangas oder Gangites; vgl. Appian. bell. civ. 4, 106), wo herkömmlicher Weise ein Betort war[2]." *νομίζεσθαι* hat hier, wie oft im klass. Sprachgebr., z. B. Herod. VI, 138; Thuc. VI, 32, 1, den Sinn: „in Gebrauch, Sitte sein" (vgl. II Mak 14 4). *προσευχή* ist „Betstätte", wie III Mak 7 20. Philo in Flacc. 6 u. ö., Jos. Vita 54. Ein fester Unterschied zwischen *συναγωγή* und *προσευχή* läßt sich nicht machen. Vgl. Schür. II 3 S. 447f.; O. Hltzm. 2 S. 179. An u. St. mag die Kleinheit des Versammlungsraumes der Grund gewesen sein, weshalb unser Vf. (bezw. seine Quelle) den Ausdruck *προσευχή* statt *συναγωγή* (17 1) wählte. Die Lage am Wasser war auch sonst für die Synagogen beliebt, um bequeme Gelegenheit zu den levitischen Waschungen zu geben (Schür. II 3 S. 444). P. und seine Begleiter „redeten zu den versammelten Frauen". Vielleicht waren überhaupt

---

1. Nach ℵAC mehr. Min. lautet der Text: *ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία* (T.); B hat den Art. vor *Μακ.* statt vor *μερ.*, HLP viele Min. haben ihn an beiden Stellen (Rec., B. Wß); D hat: *κεφαλὴ τῆς Μακ.* (Hilgf.). W.-H. vermuten eine ursprüngliche Textverderbnis. Blaß findet seine Konjektur: *πρώτης μερίδος τ. Μακ.* (in beiden Texten) bestätigt durch prov. (vgl. StKr 1896 S. 452 u. 467).

2. Zu l. ist: *οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι.* So ist der Text freilich nur durch EHLP d. meist. Min. und ein. Vät. bezeugt. T., W.-H., B. Wß bevorzugen die ΣΑ: *ἐνομίζομεν προσευχὴν* nach ℵC 13. 40. 61 cop. aeth. ro. (ℵ aber: *ἐνόμιζεν*). Allein AB, welche die sinnlose Verbindung *ἐνομίζομεν προσευχὴ* haben, zeugen doch auch für die Ursprünglichkeit des Nom.; ebenso D mit der ΣΑ: *ἐδόκει προσευχή* (Blaß im *β*-Text; Hilgf.) und vulg.: videbatur oratio. Blaß macht für den *α*-Text von der ΣΑ in B aus die Konjektur: *οὗ ἐνόμιζον ἐν προσευχῇ εἶναι.*

nur Frauen da. Es mögen teils an Heiden verheiratete Jüdinnen gewesen sein, teils Proselytinnen. Heidnischen Frauen war der völlige Übertritt zum Judentum leichter als Männern, weil die Beschneidung fortfiel.

**V. 14.** Lydia war zwar ein auch sonst gebräuchlicher Frauenname, in diesem Falle aber wahrscheinlich Bezeichnung nach der Herkunft, da Thyatira, die Heimat der Frau, eine lydische Stadt war. Vgl. zu dem Namen Zahn, Einl. I § 30 Anm. 1. Die Frau war „Purpurhändlerin aus der Stadt Th." Die Purpurfärbung wurde außer in Phönizien gerade in Lydien besonders betrieben, und speziell erwähnt eine zu Thyatira gefundene Inschrift die dortige Färberzunft. Vgl. Spohn, miscell. erud. ant. p. 113, u. s. Winer RW Art. „Purpur". Über *σεβομένη τ. θ.* s. zu 10 2. „Deren Herz öffnete der Herr zum Aufmerken auf das von P. Geredete." Religiöse Beurteilung des Gläubigwerdens als einer Gotteswirkung wie 13 48. **V. 15.** Sie und „ihr Haus" d. h. ihre Hausgenossen wurden getauft. Daß der Schluß aus dem Gläubig- und Getauftwerden ganzer Hausgenossenschaften (vgl. V. 32 f. 18 8. I Kor 1 16) auf den Gebrauch auch der Kindertaufe ein Fehlschluß wäre, zeigt entscheidend I Kor 7 14. In der Bitte: „wenn ihr erachtet habt, daß ich dem Herrn gläubig bin", ist das *εἰ* (statt *ἐπεί*, wie 4 9) Ausdruck der Bescheidenheit (Meyer.). Das Perf. *κεκρίκατε* ist insofern am Platze, als es sich um das Urteil handelt, welches in dem Taufen schon zum praktischen Ausdruck gekommen war. Durch den Ausdruck *παρεβιάσατο ἡμᾶς*: „sie nötigte uns" (vgl. Lk 24 29) wird sowohl die Dringlichkeit, als auch der Erfolg der Aufforderung angezeigt. Wie P. bei diesem Eintritt in Philippi die ihm dargebotene Gastfreundschaft annahm, so ließ er sich auch in der Folgezeit, abweichend von seinen sonstigen Grundsätzen, die Unterstützungen der Philipper gefallen (Phl 4 10–20. II Kor 11 9).

**V. 16.** Mit dem lukanischen *ἐγένετο δὲ* wird Übergang zu einem anderen Ereignisse gemacht, das sich an einem späteren Tage auf einem Gange zu derselben jüd. Betstätte vollzog. Vgl. zu 17 5. Ihnen begegnete eine Magd, die „einen Geist Python", d. i. einen bauchrednerischen Geist hatte. Da der Name des delphischen Drachen, wie Plutarch de def. orac. c. 9 bezeugt, speziell als Nom. appell. für den *ἐγγαστρίμυθος* d. i. Bauchredner gebraucht wurde, so ist auch an u. St. anzunehmen, daß das mit diesem Namen bezeichnete *πνεῦμα* als bauchredendes gemeint ist. Weil das Bauchreden auf einen aus dem Menschen sprechenden Dämon zurückgeführt wurde, schrieb man dem so begabten Bauchredner Wahrsagefähigkeit zu. Die Magd in unserer Geschichte, eine mehreren Herren gemeinschaftlich gehörende Sklavin, war von ihrer wirklichen dämonischen Besessenheit offenbar selbst überzeugt, und auch P. nahm dieselbe an (V. 18; vgl. I Kor 10 20). **V. 17.** Kraft ihrer dämonischen Begabung erkennt und bezeugt die Wahrsagerin die höhere Bedeutung des P. und seiner Genossen, ebenso wie Jesus zuerst seitens der Dämonischen Huldigung fand (Mk 1 24. 3 11. 5 7). **V. 18.** P. war „verdrossen" (*διαπονηθείς*, vgl. 4 2) über das Rufen der Wahrsagerin, weil die heilige Sache, der er diente, nicht durch einen unreinen Geist bezeugt werden sollte.

**V. 19.** Das *ἐξῆλθεν* von V. 18 wird hier wiederholt: das Entschwinden

des dämoniſchen Geiſtes bedeutete für die Herren ein Entſchwinden der „Hoffnung auf ihren Gewinn". Sie „ſchleppten den P. und Silas auf den Marktplatz (die Gerichtsſtätte) zu den Obrigkeitsperſonen". Zu *ἄρχοντες* vgl. 23 5. Lk 12 58. Röm 13 3. **V. 20f.** Die *στρατηγοί* hier ſind die „Prätoren", duumviri (Cic. de leg. agr. II, 34), welche in den Koloniestädten als oberſte röm. Beamten fungierten. Von den *ἄρχοντες* V. 19 ſind ſie nicht verſchieden (ſo Mey.: die *ἄρχοντες* als die Stadtrichter hätten die Kläger an die *στρατηγοί* verwieſen); ſondern *ἄρχοντες* iſt der allgemeinere Ausdruck, *στρατηγοί* der ſpeziellere. Vgl. J. Wß Art. „Macedonien" in R. E.[3]. Die Anklage lautet: „dieſe Leute bringen unſere Stadt in Unruhe (das Kompoſ. *ἐκταράσσειν* ſonſt nicht im NT, aber Pſ 18 5. Sap 17 3. 18 17), ſie, die Juden ſind, und verkündigen Bräuche, welche wir, die wir Römer ſind, nicht annehmen noch ausführen dürfen". Das vor *τὴν πόλιν* vorangeſtellte *ἡμῶν* iſt betont gegenüber dem von *οὗτοι οἱ ἄνθρωποι* geſperrt geſtellten appoſitionellen *Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες*, und zu dieſem ſteht dann wieder in ſcharfem Gegenſatz das *Ῥωμαίοις οὖσιν*. Man will nicht die fremden Unruhſtifter und nun gar als Römer nicht die jüdiſchen Unruhſtifter. Bei den Römern war Einführung fremder religiöſer Sitten und Kulte im allgemeinen unterſagt (vgl. z. B. Cic. de leg. II, 8). Aber wie viele andere religiöſe collegia im röm. Reiche beſtanden und geduldet waren, ſo war auch das Judentum eine religio licita (vgl. Schür. III[3] S. 67ff.). Die Anklage an u. St. muß alſo von der Erkenntnis getragen ſein, daß dieſe „Juden" doch nicht das gewöhnliche Judentum, ſondern eine Neuerung bringen.

**V. 22.** Da die Volksmenge ſich gleichfalls gegen die Angeklagten wandte (*συνεπέστη*, mit den eigentlichen Anklägern zuſammen), übergaben die Prätoren ohne ordnungsmäßiges Verhör (vgl. V. 37) die Fremden gleich als Schuldige der Beſtrafung: „nachdem ſie ihnen die Kleider heruntergeriſſen hatten (d. h. durch die Lictoren, die *ῥαβδοῦχοι* V. 35, hatten herunterreißen laſſen; vgl. den Ausdruck V. 23a), befahlen ſie ihnen Stockſchläge zu geben". Durch das Imperf. *ἐκέλευον* in Verbindung mit dem Inf. praes. *ῥαβδίζειν* wird das Andauern des Vorgangs bezeichnet (Blaß, Gr. § 57, 4. Anm. 2; 58, 3). Über die ſtrafrechtliche Seite des Vorgangs vgl. Mommſen ZNW 1901, S. 89f., der aber mit Unrecht die Geſchichtlichkeit des Vorgangs wegen der Ähnlichkeit mit AG 22 24ff. beanſtandet. Die Motive, aus denen P. und Silas hier darauf verzichten, ſich durch Berufung auf das röm. Bürgerrecht (V. 37) vor der Mißhandlung zu ſchützen, entziehen ſich unſerer Kenntnis. Vielleicht war bei dem tumultuariſchen Charakter des Vorgangs garnicht die Möglichkeit zur wirkſamen Berufung auf jenes Recht gegeben (B. Wß, Zöckl.). Daß P. ſich auch ſonſt in gleicher Lage nicht auf dieſes Recht berief, bezeugt II Kor 11 25. Es iſt aber auch verſtändlich, daß es den beiden App. hinterher doch noch richtig und notwendig erſcheinen konnte, ihr röm. Bürgerrecht geltend zu machen (ebenſo wie 22 25). Insbeſondere mag die Rückſicht auf die Ehre und den ſicheren Fortbeſtand der jungen Gem., von der ſie plötzlich und unter äußerlich verdächtigen Umſtänden ſcheiden mußten, dafür maßgebend geweſen ſein. **V. 23.** Mit der Prügelſtrafe war Feſſelung und Einkerkerung

von Rechtswegen verknüpft (Mommsen a. a. O. S. 90). **V. 24.** Der Gefängniswärter „legte sie in den inneren Teil des Gefängnisses und verwahrte ihre Füße im Block" – Maßregeln gemäß dem Auftrage V. 23, um ihr Entweichen zu verhindern.

**V. 25**[1]. P. und Silas „sangen betend Hymnen (Loblieder) zu Gott", als Ausdruck ihrer Freude, um Christi willen zu leiden. Das Verb. *ὑμνεῖν* auch Mt 26 30. Mk 14 26. Hebr 2 12; vgl. die *ὕμνοι* Kol 3 16. Eph 5 19. Daß die (übrigen) Gefangenen „auf sie horchten", wird wohl hervorgehoben, um zu erklären, daß dieselben dann auch das Erdbeben mit seinen Folgen nicht zur Flucht benutzen, sondern als ein Gotteszeichen würdigen, welches speziell dem P. und Silas gilt. **V. 26.** Als Zweck des Erdbebens ist nicht die Befreiung des P. und Silas gedacht, sondern ihre Beglaubigung als von Gott gesandte und geschützte Personen, die dann auch den Glauben des Gefangenwärters hervorruft. Über die Form *ἠνεῴχθησαν* oder *ἠνοίχθ.* (so T. nach ℵAE) s. zu 9 8. **V. 29.** Der Schrecken des Gefängniswärters, als er vor P. und Silas niederfällt, ist dadurch begründet, daß er sich, wenn auch nur als ausführendes Organ, an der Mißhandlung dieser Gottesmänner beteiligt hat. **V. 30.** Aus dem, vielleicht unterirdischen, eigentlichen Kerker „führte er sie ins Freie hinaus", d. i. wahrscheinlich in den Hof des Gefängnisses, wo die Vorgänge V. 32 sich abspielten. Er fragte: „Herren, was muß ich tun, um gerettet zu werden?" d. h. um an der *σωτηρία* teilzunehmen, als deren Verkündiger er den P. und Silas weiß. **V. 33.** Mit dem wahrschein-

1. Die Erzählung von den nächtlichen Ereignissen im Kerker V. 25–34 enthält eine Häufung von Unwahrscheinlichkeiten: die durch das Erdbeben bewirkte Lösung der Fesseln nicht nur des P. u. S., sondern auch aller Gefangenen; das ruhige Dableiben dieser letzteren; der Entschluß des Gefängniswärters sich zu töten trotz seiner Unschuld an dem Ereignisse und vor Kenntnis der wirklichen Folgen desselben; seine sofortige Erkenntnis auf den Zuruf des P., daß dieser und S. zu dem Ereignisse in Beziehung stehen und die Bringer einer Heilsverkündigung sind; die schnell bis zur Taufe führende christliche Belehrung des Gefängniswärters und seiner Hausgenossen trotz der durch das Erdbeben geschaffenen Situation, die schwerlich zu ruhiger Sammlung Zeit ließ. Wir haben es hier offenbar nicht mit dem Berichte eines den Tatsachen und beteiligten Personen Nahestehenden, wie es der in Philippi anwesende Vf. der Quelle gewesen sein müßte, sondern mit einer sagenhaft ausgeschmückten Erzählung zu tun (vgl. Hltzm. ZwTh 1881 S. 415f.; dagegen Giesekke StKr 1898 S. 348ff., der die Glaubwürdigkeit des Berichteten darzutun sucht). Diese Erzählung erweist sich nun aber auch dadurch als sekundäre Zutat, daß die Geschichte von V. 35 an so weiter verläuft, als hätten jene nächtlichen Ereignisse garnicht stattgefunden: P. u. S. sind in der Kerkerhaft; das Erdbeben kommt als Motiv für ihre Freilassung nicht in betracht; von einer Verabschiedung von dem bekehrten Gefängniswärter ist keine Rede. So haben wir mit B. Wß (vgl. Einl. § 50, 5), Sp. S. 217ff., Jgst S. 156f., Clemen, Paul. I S. 7 diese Episode V. 25–34 (vielleicht auch V. 23b u. 24; nach Hilgf. Acta p. 289s. nur V. 33b u. 34) als eine Einschaltung in den Quellenbericht zu betrachten (gegen diese Annahme: Harnack I S. 80f., III S. 179). Worin für den Vf. der AG. der Anlaß für die Einschaltung lag, ob in einer mündlichen Überlieferung oder etwa in einer auf den Gefängniswärter bezüglichen Notiz der Quelle, die er als Hindeutung auf wunderbare Ereignisse im Kerker auffaßte und ausgestaltete, muß dahingestellt bleiben. Nach Sp. ist die Episode eine Zutat aus der Quelle B; die Nähte des Red. sollen sich in V. 22f. u. 35f. zeigen. – Auf die Ähnlichkeit von Zügen unserer Erzählung mit Zügen in Lucians Toxaris c. 27–34 hat Zeller ZwTh 1864 S. 103ff. verwiesen; auf ähnliche Züge in Euripides Bachen V. 436–441. 502f. 602–628 Schmiedel SchwThz 1898 S. 47.

lich im Hofe befindlichen Waſſer „wuſch er ſie von den Schlägen“ d. i. reinigte er ſie von den Folgen der Schläge, und eben dort „wurde er mit allen den Seinen ſofort getauft“. V. 34. Dann „führte er ſie hinauf“ in den obern Teil des Hauſes, wo ſeine Wohnräume waren. Sein Gläubigwerden an den Herrn Jeſus (V. 31) wird hier am Schluſſe der Epiſode als ein Gläubigwerden an den einen wahren Gott charakteriſiert.

V. 35. Daß der Freilaſſungsbefehl, den die ῥαβδοῦχοι, „Lictoren“, überbringen, durch das nächtliche Erdbeben veranlaßt worden ſei, wird nicht angedeutet[1]. Wahrſcheinlich hatten die Prätoren inzwiſchen über die Perſönlichkeit und Tätigkeit der Gefangenen genauere Kunde erlangt und waren dadurch über ihre willkürliche Mißhandlung und Gefangenſetzung derſelben bedenklich geworden. V. 37. P. ſagte „zu ihnen“, d. h. durch den Gefängniswärter zu den Lictoren: „ohne ordentliches richterliches Verfahren (ἀκατακρίτους; das W. nur noch 22 25) haben ſie uns, die wir doch Römer ſind, öffentlich ſchlagen laſſen und ins Gefängnis geworfen und jetzt treiben ſie uns heimlich hinaus?“ Durch die lex Valeria (v. J. 254 u. c.) und die lex Porcia (v. J. 506 u. c.) war den röm. Bürgern die Freiheit von der entehrenden Geißelungsſtrafe zugeſichert. Vgl. Liv. II, 8. X, 9. Cic. in Verr. V, 57. 62. 66; dazu O. Hltzm.[2] S. 91. P. beſaß nach 22 28 das röm. Bürgerrecht von Geburt an. Wie der Vater des P. dazu gekommen war, wiſſen wir nicht. Die Einwohner von Tarſus als ſolche hatten das Recht nicht. Aber es gab damals gerade in Kleinaſien viele Juden, die röm. Bürger waren, ſo daß die von Zell. S. 374, Renan, S. Paul p. 256, Overb., Straatmann erhobenen Zweifel gegen die Geſchichtlichkeit des röm. Bürgerrechts des P. unbegründet ſind. Vgl. Schür. III[3] S. 84ff.; Mommſen ZNW 1901 S. 82f.; Zahn NKZ 1904 S. 23ff.; Ramſay, Expos. Times 1904, 16 p. 18ff. Auch Silas erſcheint an u. St. u. V. 38 als röm. Bürger. Doch iſt es vielleicht nur eine um der Kürze willen gewählte Ungenauigkeit des Ausdrucks, daß er mit P. im plural. Ausdruck zuſammengeſchloſſen wird. Die Frage nach dem gegenwärtigen heimlichen Wegbefördern der Verhafteten, nachdem jenes rechtswidrige Verhalten vorangegangen iſt, drückt lebhaft das Befremden über dieſes neue Verhalten aus. Nach jenem Unrechte wäre jetzt ein anderes Verhalten am Platze: „nicht doch, ſondern ſie ſelbſt mögen kommen und uns hinausführen“. V. 39[2]. παρεκάλεσαν αὐτούς: „ſie redeten ihnen zu, gaben ihnen gute Worte“. V. 40. „Aus dem Gefängnis herausgekommen gingen ſie zur Lydia“ d. i. nach V. 15 in ihr gaſtliches Quartier, wo nun aber zum Abſchied auch die übrigen in Philippi gewonnenen Chriſten, von denen vorher nicht die Rede war, verſammelt waren. Dieſen „Brüdern“ gaben

1. Bei D syr. p. marg. aber iſt dieſes Motiv in den Text eingeſetzt: ἡμέρας δὲ γεν. συνῆλθον οἱ στρατηγοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἰς ἀγοράν, καὶ ἀναμνησθέντες τὸν σεισμὸν τὸν γεγονότα ἐφοβήθησαν καὶ ἀπέστειλαν τ. ῥαβδ. κτέ.

2. D (größtenteils auch 137 u. syr. p. c*) gibt folgenden erweiterten Text: καὶ παραγενόμενοι μετὰ φίλων πολλῶν εἰς τὴν φυλακὴν παρεκάλεσαν αὐτοὺς ἐξελθεῖν, εἰπόντες· ἠγνοήσαμεν τὰ καθ' ὑμᾶς, ὅτι ἐστὲ ἄνδρες δίκαιοι. καὶ ἐξαγαγόντες παρεκάλεσαν αὐτοὺς λέγοντες· ἐκ τῆς πόλεως ταύτης ἐξέλθατε, μήποτε πάλιν συστραφῶσιν ἡμῖν ἐπικράζοντες καθ' ὑμῶν.

ſie Ermahnungen (ſolchen Inhalts wie 14$_{22}$)[1]. Das abſchließende *ἐξῆλθαν* ſtatt *ἐξήλθομεν* läßt erkennen, daß der Schreiber des Reiſeberichts damals nicht ſo mit P. und Silas zuſammen Philippi verließ, wie er mit ihnen hingekommen war. Daß Timoth. damals mit P. und Silas nach Theſſalonich weiterzog, iſt wegen I Th 1$_1$ (vgl. 3$_1$) u. II Th 1$_1$ wahrſcheinlich, wo Timoth. doch wohl deshalb neben Silv. mitgenannt wird, weil auch er bei der Begründung der Gem. beteiligt geweſen war. Die Art, wie P. I Th 3$_2$ von Tim. ſpricht, kann natürlich nicht beweiſen, daß dieſer zuvor den Theſſalonichern noch nicht vertraut war (Nösg. S. 321); ſonſt würde auch aus I Kor 4$_{17}$ folgen, daß Tim. nicht zuvor mit P. zuſammen in Korinth geweſen ſein könne.

## Kap. 17.

**V. 1–15. P. in Theſſalonich und Beröa**[2]. **V. 1.** „Auf der Straße über Amphipolis und Apollonia ziehend kamen ſie nach Theſſalonich." Das W. *διοδεύειν* (im NT nur noch Lk 8$_1$) iſt wohl mit bezug auf die große röm. *ὁδός*, via Egnatia, gebraucht, die an den genannten Städten vorbei weſtwärts durch Macedonien bis Dyrrachium führte. Amphipolis war Hauptſtadt des erſten Bezirks Macedoniens, atheniſche Kolonie, am Strymon gelegen, eine Tagereiſe von Philippi entfernt; Apollonia lag eine Tagereiſe weiter ſüdweſtlich. Theſſalonich war Hauptſtadt des zweiten Bezirks Macedoniens, am Thermaiſchen Meerbuſen gelegen, an Stelle des alten Therme von Kaſſander, dem Schwiegerſohne Philipps v. Mac., gegründet (ca. 315 a. Chr.) und nach ſeiner Gattin, der Schweſter Alexanders d. Gr., benannt, das heutige Saloniki. Vgl. Zahn, Einl. I § 13 Anm. 4; J. Weiß, Art. „Macedonien" in R. E.$^3$; v. Dobſchütz, Komm. z. I Th. S. 9f. Die zu Theſſalonich hinzugefügte Bemerkung: „wo ſich eine Synagoge der Juden befand", zeigt, daß der Vf. der AG. in dem Vorhandenſein einer Synagoge einen für P. wichtigen Vorzug von Theſſ. vor anderen Städten jener Gegend ſah. Der Artikel, den die ſpäteren Handſchr. vor *συναγωγὴ* leſen, um dadurch dieſe Synagoge als die einzige der dortigen weiteren Umgebung zu kennzeichnen, iſt alſo eine ſachlich richtige Erklärung. **V. 2f.** „Gemäß ſeiner Gewohnheit ging P. zu ihnen (zur Sache vgl. zu 13$_{14}$; zum Ausdruck Lk 4$_{16}$) und führte Wechſelgeſpräche mit ihnen (*διαλέγεσθαι* von hier an häufig: V. 17. 18$_{4.\ 19}$ u. ö.), von der Schrift aus Aufſchluß gebend und darlegend, daß der Meſſias

1. Bei D wird noch beſonders geſagt, daß P. u. S. auch von ihren Erlebniſſen berichteten: *ἰδόντες τοὺς ἀδελφοὺς διηγήσαντο ὅσα ἐποίησεν κύριος αὐτοῖς, παρακαλέσαντές [τε] αὐτοὺς ἐξῆλθαν.*

2. Fortſetzung des Quellenberichts. Wieweit der Vf. der AG. ihn im einzelnen modifiziert hat, läßt ſich nicht genauer feſtſtellen. Das unvermittelte Eintreten des Namens Jaſon V. 5 legt die Vermutung nahe, daß in der Quelle vorher von der Beziehung dieſes Mannes zu P. u. S. die Rede geweſen war (vgl. O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 404). Gegen die Annahme Sp.s S. 222f., daß Stücke zweier Quellen gemiſcht ſeien (V. 5b–9 aus der Quelle B), vgl. Bornemann, Komm. z. I Th S. 12f. Jgſt S. 158ff. meint in V. 5 die W. *πονηροὺς* bis *πόλιν*, V. 6 (*ὁ. ἔσυρον* an) u. 7 als redaktionelle Zutat nachweiſen zu können.

leiden und von Toten auferstehen mußte und daß dieser der Messias ist: Jesus, den ich euch verkündige." Wahrscheinlich sind die W. *ἀπὸ τῶν γραφῶν* mit Mey., Overb., B. Wß zum Folgenden zu ziehen. Denn dann sind sie besonders nachdrucksvoll. *ἡ γραφή* ist die einzelne Schriftstelle (s. zu 8 32); *αἱ γραφαί* die Schrift im ganzen (vgl. V. 11. 18 24. 28). P. nahm die Schrift zum Ausgangspunkt für seine Aufschlüsse und Darlegungen (vgl. 28 23). Der Begriff *διανοίγειν* hebt die Neuheit, *παρατιθέναι* die beweisende Ausführlichkeit der Mitteilungen hervor. Die Notwendigkeit des Todesleidens des Messias wird von P. besonders erörtert, weil sie für Juden den Hauptanstoß bei der Behauptung der Messianität Jesu bildet. Vgl. 26 22f. Lk 24 25f. 45. In den Schlußworten: *καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ Ἰησοῦς, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*[1] ist *ὁ Χρ.* Prädikat, *οὗτος* Subj., vorausweisend auf das appositionell hinzugefügte *ὁ Ἰησ., ὃν κτέ.* (vgl. 9 20. 22). Übergang in die oratio directa wie 1 4. **V. 4.** „Und einige von ihnen wurden gewonnen und (von Gott) dem P. u. Silas (als Jünger) zuerteilt." Vgl. 2 47. *προσκληροῦσθαι* nur hier im NT. In den Thess.briefen wird auf geborene Juden in der Gem. nicht bezug genommen, es sei denn, daß der zweite Brief im ganzen an die judenchristl. Minorität der Gem. gerichtet wäre, wie Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad., phil.-hist. Kl., 1910 S. 560ff., zu begründen gesucht hat. Aber auch wenn beide Briefe an die Gem. in ihrer Gesamtheit gerichtet waren, liegt in dem Fehlen einer ausdrücklichen Berücksichtigung judenchristlicher Elemente kein Anzeichen für die Unglaubwürdigkeit der Angabe unserer St. Auch im Römerbr. behandelt P. die Leser einfach als Heidenchristen, obwohl die röm. Gem. ohne Zweifel auch judenchristl. Elemente einschloß. Außer einigen Juden wurden gewonnen „von den gottesfürchtigen Hellenen[2] eine große Menge und von den vornehmen Frauen nicht wenige". Die *σεβόμενοι Ἕλληνες* sind solche Hellenen, welche sich als *σεβόμενοι τ. θ.* (s. zu 10 2) zur Synagoge hielten. Die W. *τῶν πρώτων* könnten auch maskulinisch gefaßt werden wie 13 50: „von den Frauen der Vornehmen" (B. Wß, Jäg. II S. 24); aber sie werden wohl besser als adjekt. Attribut zu *γυναικῶν* gezogen, gleich dem *τῶν εὐσχημόνων* V. 12; vgl. 13 50. Die formelle Anreihung dieser Frauen an die Kategorie der *σεβόμενοι Ἕλληνες* ist nicht zu pressen. Natürlich können auch unter diesen Frauen solche gewesen sein, die sich schon der Synagoge angeschlossen hatten.

**V. 5.** Dieser Vorgang braucht nicht zeitlich den 3 Sabbaten V. 2 gleich gefolgt zu sein. Die Erzählung von dem zum Fortgang von Thess. zwingenden Ereignisse wird, ebenso wie in dem Berichte über Philippi 16 16ff., gleich an die Erzählung von dem erfolgreichen Beginne der Mission angeschlossen,

1. So ist nach B zu l. (W.-H., B. Wß, Blaß im α-Text). ℵ u. ein. Verss. haben: *Ἰ. Χρ.*; AD: *Χρ. Ἰ.* (T.); HLP d. meist. Min.: *ὁ Χρ. Ἰ.* (Rec.).

2. Nach ℵBE etc. ist zu l.: *τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ.* AD 13. 40. 61 vulg. gig. cop. haben zwischen *σεβομ.* u. *Ἑλλ.* ein *καί.* Diese LA ist aufgenommen von Lachm. und wird verteidigt von Ramsay, S. Paul p. 235f. u. Hilgf. ZwTh 1896 S. 198, während Blaß sie auch nicht in den β-Text genommen hat. Der Wunsch, ausgedrückt zu finden, daß P. neben den schon vorher der Synagoge angeschlossenen Hellenen auch andere Heiden gewonnen habe, bedingte gewiß schon die Herstellung dieser LA.

ohne daß von der dazwischenliegenden, wohl nicht ganz kurzen Periode der ruhigen Weiterarbeit des P., die keine auffallenden Ereignisse einschloß, besonders geredet wird. P. selbst charakterisiert sein Leben und Wirken in Thess. I Th 2 1–12. Eine Bezugnahme auf die in unserm Abschnitt der AG. berichtete Judenverfolgung gegen ihn ist in I Th 2 15f. zu erkennen. Die Juden „gerieten in Eifersucht (nicht sowohl auf die messian. Heilserlangung der Nicht-Israeliten, wie 13 45, als vielmehr auf die Erfolge des P., wie 5 17) und nahmen (als Helfershelfer) zu sich schlechte Leute von dem Straßengesindel (*ἀγοραῖοι*: die auf dem Markt herumstehenden Leute) und einen Auflauf machend (*ὀχλοποιεῖν* ist *ἅπαξ λεγόμ.*) setzten sie die Stadt in Aufregung und stellten sich vor Jasons Haus und suchten sie (d. i. P. u. Silas) vorzuführen (*προαγαγεῖν* d. i. aus dem Hause hervor) vor das versammelte Volk (*δῆμος* wie 12 22)". Das Haus Jasons war als Quartier des P. u. Silas bekannt (vgl. V. 7). P. betrieb in ihm wohl auch seine Handwerksarbeit (I Th 2 9. II Th 3 8). Über Jason erfahren wir sonst nichts. So wissen wir auch nicht, ob er Hellene oder Jude war. Im letzteren Falle könnte sein Name hellenisierende Umbildung des jüd. Jesus sein (vgl. Jos. Ant. 12, 5, 1). **V. 6.** Statt der nicht gefundenen Apostel „schleppten sie Jason und einige Brüder (wahrscheinlich solche, welche man im Hause Jasons vorgefunden hatte) vor die Stadtoberen". Der Titel *πολιτάρχαι* (auch in der Partizipialform *πολιταρχοῦντες* oder *πολειταρχ.*) von Magistratspersonen hellenischer Städte ist durch viele Inschriften bezeugt, speziell gerade für Thessal. und andere maced. Städte. Thessal. hat den Inschriften zufolge in der damaligen Zeit 5 oder 6 Politarchen. Vgl. Burton, Amer. Journ. of Theol., July 1898 p. 598ff. Die Anklage betrifft zuerst nur den P. u. Silas: „diese Leute, die das Reich aufgewiegelt haben, sind jetzt auch hierher gekommen (um auch hier aufzuwiegeln)". Das W. *οἰκουμένη* ist hier, bei der Tendenz der Anklage, den P. u. Silas politisch zu verdächtigen (V. 7), in dem politischen Sinne des röm. Reichs zu fassen (vgl. 24 5. Lk 2 1). Der übertreibende Ausdruck entspricht der Leidenschaft der Ankläger. **V. 7.** Nun erweitert sich die Anklage auf die Anhänger des P. u. Silas in Thess., zuerst auf Jason, der sie gastlich aufgenommen hat (*ὑποδέχεσθαι* wie Lk 10 38. 19 6), dann auch auf die übrigen Christen: „diese alle handeln den Verordnungen des Kaisers zuwider, indem sie behaupten, ein anderer (d. i. neuer, den rechtmäßig vorhandenen ersetzender) König sei Jesus". Aus dem Messiasnamen Jesu gefolgerte politische Anklage, wie Lk 23 2. Joh 19 12. *βασιλεύς* ist griech. Bezeichnung auch für den röm. Kaiser (vgl. z. B. Joh 19 15). *Ἰησοῦν* wird am besten als nachdrücklich an den Schluß gestellter Subjektsakk. aufgefaßt. Andere (z. B. Weizs. Übers., Zöckl., Knopf) fassen *ἕτερον* als Subj., *Ἰησ.* als Appos.: „ein Anderer sei König, nämlich Jesus". **V. 8.** Durch Erregung der Furcht vor einer Revolution und deren Folgen (vgl. 19 40) wurde die schon vorher (V. 5) begonnene Aufwieglung der Volksmenge bei der lärmenden Erhebung der Anklage vor den Politarchen fortgesetzt. **V. 9.** „Nachdem sie Genüge (d. i. Kaution) empfangen hatten seitens Jasons und der übrigen, entließen sie sie." Subj. sind hier die Politarchen. Der Ausdruck *τὸ ἱκανὸν λαμβάνειν* (vgl.

Mk 15 15: *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν τινι*) ist ein Latinismus: satis oder satisfactionem accipere. Worin die Kaution bestand, bleibt dahingestellt. Sie wurde von den Einheimischen genommen, als Gewähr dafür, daß die von ihnen beherbergten Fremden nichts gefährliches unternähmen, oder auch dafür, daß dieselben baldigst die Stadt verließen.

**V. 10.** Zur Nachtzeit (*διὰ νυκτὸς* wie 5 19. 16 9) sorgten die Christen in Thess. für das Wegkommen (*ἐξέπεμψαν*) des P. u. Silas nach Beröa, einer Stadt im dritten Bezirk Macedoniens, westl. von Thess., dem heutigen Veria. Hier angekommen „gingen sie weg in die Synagoge der Juden". Der Ausdruck *ἀπῆεσαν* ist wohl nicht gebraucht, weil sie sich erst hier von ihren Begleitern aus Thess. trennten (Mey.), sondern weil die Synagoge außerhalb der Stadt gelegen war (Zöckl.). Über den Gebrauch der Komposita von *ἰέναι* s. Blaß zu u. St. u. Proleg. p. 17 s. **V. 11.** *εὐγενέστεροι* ist hier von der Vornehmheit der Gesinnung gesagt. „Täglich (*τὸ καθ' ἡμέραν* wie Lk 11 3. 19 47, gleichbed. mit *καθ' ἡμ.*)[1] prüften sie die Schrift, ob sich dieses (das von P. u. Silas Verkündigte) so verhielte." Sie kontrollierten also selbständig den von P. beigebrachten Schriftbeweis (vgl. V. 2 f.). Die rühmende Hervorhebung der Glaubensbereitschaft der beröischen Juden an u. St. zeugt dafür, daß man dem Vf. der AG. nicht eine bewußte Tendenz, den Unglauben der Juden hervorzukehren, zuschreiben darf. **V. 12.** Die „vornehmen griech. Frauen und Männer", die gläubig wurden, waren gewiß hauptsächlich *σεβόμενοι τ. θ.* (wie V. 4); aber andere Heiden sind nicht ausgeschlossen. Der Begr. *Ἑλληνίδων* bezieht sich *κατὰ σύνεσιν* auch auf *ἀνδρῶν*. **V. 13.** Die aus Thess. gekommenen Juden brachten „auch dort" (in Beröa), wie vorher in Thess., die Volkshaufen in Unruhe. Das *κἀκεῖ* gehört nicht zu *ἦλθον* (= *κἀκεῖσε*), sondern zu *σαλεύοντες καὶ ταράσσοντες* **V. 14.** Man brachte den P. *ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν* „bis ans Meer". Bei der LA *ὡς ἐπὶ τ. θ.* (HLP Min.; so Rec., Blaß) würde durch *ὡς* die Absicht (nicht das Vorgeben), in der Richtung nach dem Meere zu ziehen, ausgedrückt sein (vgl. Win. § 65, 9). Silas und Timotheus blieben „dort", d. i. in Beröa. **V. 15.** „Die den P. Geleitenden (*καθιστάναι* eigentlich: zur Stelle bringen; vgl. II Chr 28 15), brachten ihn bis Athen[2] und kehrten zurück mit einem Auftrag an Silas und Timotheus, daß sie möglichst schnell zu ihm kämen." Nach 18 5 sind sie in Korinth zu P. gekommen. Aber aus I Th 3 1 möchte man schließen, daß Tim. schon in Athen bei P. (u. Silas) gewesen und von dort aus von ihm nach Thessal. gesandt sei. Um diese Differenz zu lösen, muß man annehmen, daß das *ὡς τάχιστα* an u. St. von einem den Umständen nach möglichst schnellen Kommen gemeint sei, wobei die vorangehende Ausführung der dringend notwendigen (vgl. I Th 2 17 f.) und von P. jetzt gleich bei seinem Fortgang von Beröa oder auch nachträglich

---

1. Vielleicht ist der Art. zu l., den BHLP d. meist. Min. bezeugen (W.-H., B. Wß, Blaß), während ihn ℵADE mehr. Min. (T., Blaß im *β*-Text) weglassen.

2. D hat hinter *Ἀθην.* den Zusatz: *παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν· ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρύξαι τὸν λόγον.* Die den Späteren auffallende Übergehung des thessalischen Gebiets wird durch eine Hinderung nach Analogie von 16 6 f. erklärt.

dem Tim. aufgetragenen Reise nach Thess. vorbehalten blieb, und daß andrerseits die W. *ηὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι* I Th 3 1 den Verzicht nicht auf ein schon verwirklichtes, sondern auf ein sonst mögliches Zusammensein mit Tim. in Athen ausdrücken. Oder man muß annehmen, daß Tim. schon in Athen wirklich bei P. war, der Vf. der AG. aber von diesem früheren Zusammentreffen des P. mit seinem Gefährten nichts wußte.

**V. 16–34. P. in Athen**[1]. Über das damalige Athen vgl. J. Wß, Art. „Griechenland in d. apost. Zeit" in R. E.[3] **V. 16.** „Aufgebracht wurde (*παροξύνεσθαι* wie I Kor 13 5) sein Geist in ihm (*ἐν αὐτῷ* wie I Kor 2 11), als er die Stadt voll von Götzenbildern schaute." Das W. *κατείδωλος* nur hier, nach Analogie von *κατάδενδρος, κατάλιθος* usw. gebildet. Über Athen als Sammelplatz aller möglichen Kulte vgl. z. B. Pausan. 1, 24, 3; s. Wetst. z. St. u. Curtius a. a. O. S. 927. **V. 17.** Die Diskussionen des P. mit den Juden in der Synagoge fanden natürlich nur am Sabbat statt. Dem gegenüber wird betont, daß er sich „auf dem Markt an jedem Tag mit den gerade Anwesenden" unterredete. Der „Markt" ist der nahe der Akropolis gelegene, von Hallengebäuden und Tempeln eingeschlossene Hauptmarkt des Kerameikos, Mittelpunkt des athenischen Lebens und Verkehrs. **V. 18.** „Es

1. Vgl. J. R. Macduff, S. Paul in Athens, Lond. 1887; E. Curtius, P. in Athen, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1893, S. 925 ff.; Belser ThQ 1899 S. 63 ff.; E. Norden, Agnostos Theos, 1913 (s. über dieses Werk oben im Vorwort). Den unhistorischen Charakter des hier geschilderten Auftretens des P. in Athen und besond. seiner Rede vor dem Areopag behaupten Br. I S. 191 ff.; Zell. S. 259 ff.; Overb.; Weizs. S. 255; Pfleid. S. 588 ff.; Hltzm. Sie sehen in diesem Stücke eine freie Komposition des Vf. der AG., der die Missionspredigt des P. habe charakterisieren wollen und die Szene nach A. verlegt habe, um der Predigt ein besonders würdiges Relief zu geben. Vielleicht habe die Nachricht, daß ein Areopagite sich dem P. angeschlossen habe (V. 34), den Anlaß dazu gegeben, vor dem Areopag die Rede stattfinden zu lassen. Allein der Umstand, daß in V. 32 ff. nur von einem unerheblichen Erfolge der Rede erzählt wird, ist ein wichtiges Anzeichen dafür, daß der Vf. der AG. hier nicht freie Erdichtung gibt. Sonst würde er die Rede entweder an eine Stätte verlegt haben, wo P. eine umfassende Wirksamkeit entfaltete und bedeutenden Erfolg hatte, etwa nach Korinth, oder er würde, wenn er einmal Athen als würdigen Schauplatz fingierte, hier auch einen solchen Erfolg hinzugedichtet haben, wie er der typischen Bedeutung der Rede entsprach. Da dies nicht der Fall ist, muß es als wahrscheinlich gelten, daß der Vf. der AG. durch eine bestimmte Überlieferung gebunden war, die einerseits von dem unter bedeutsamen Umständen erfolgten Auftreten des P. in Athen berichtete, andrerseits zugleich die wesentliche Erfolglosigkeit dieses Auftretens hervorhob. Es sind auch sowohl in der Schilderung V. 16–21, als auch in der Rede V. 22–31 mehrere charakteristische Züge, deren Geschichtlichkeit und gute Überlieferung zu beanstanden kein Grund vorliegt (vgl. Harnack, Mission[2] S. 321). Wir werden also dieses Stück einschließlich der Hauptgedanken der Rede aus derselben Quelle herleiten dürfen, welcher das Wesentliche des vorangehenden Berichtes in K. 16 u. 17 entstammt. Freilich erinnert die Rede in vielen Einzelheiten an andere Reden der AG., bes. an 14 15 ff. Allein die zu der Episode 14 8–20 (s. d. Anm. z. 14 8 ff.) gehörige Rede 14 15 ff. ist vielmehr als eine Nachbildung von Gedanken unserer Rede zu beurteilen. Übrigens aber gilt natürlich für unser Stück, wie im allgemeinen für die AG., daß der Vf. seine Quelle frei redigiert und speziell die Redestücke derselben weiter ausgestaltet hat. – Auch O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 404 führt unser Stück auf die Wirquelle zurück. Sorof S. 26 weist es der ursprünglichen Lukasschrift, Sp. S. 223 der Quelle A zu. Weil zwischen V. 16b u. 17a kein richtiges Folgeverhältnis bestehe, wird von Hilgf. ZwTh 1896 S. 201 f. Acta p. 290 V. 17a, dagegen von Jgst S. 161 u. Clemen, Paul. I S. 267 V. 16b als redaktioneller Einschub in den Quellenbericht betrachtet. Jgst (nach v. Manen S. 22. 52) führt V. 19–33 auf den Red. zurück. Hilgf. dagegen sieht nur noch in V. 34 eine Zutat des Red. zur Quelle C.

gerieten aber auch einige von den stoischen und epikureischen Philosophen mit ihm zusammen." Über die damalige Popularphilosophie vgl. Wendland ² S. 75 ff. *συμβάλλειν* braucht nicht von feindseligem Konflikt (wie Lk 14 31) gesagt zu sein; vgl. 20 14. „Einige sagten: was möchte wohl (über *τί ἂν θέλοι* s. z. 2 12) dieser Schwätzer sagen?" *σπερμολόγος* verächtlich, eigentl.: der die Saat auflesende Vogel, die Saatkrähe, dann der Schmarotzer und Schwätzer, der unselbständig von fremdem Gut, bezw. von fremden Gedanken lebt. Vgl. Ramsay, S. Paul. p. 242 f. „Andere: er scheint Verkündiger (über *καταγγελεύς* vgl. Deißm., Licht v. Osten S. 63) fremder göttlicher Wesen zu sein." Vgl. die gegen Sokrates erhobene ähnliche Anklage Xen. Mem. 1, 1, 1. Der Plur. *ξένων δαιμονίων* kann als Plur. der Kategorie gefaßt werden wie Mt 2 20, indem die Redenden von ihrem polytheistischen Standpunkte aus über den von P. verkündigten Jesus sprechen (Mey., Zöckl. u. a.). Aber in Anbetracht des doppelten Artikels vor *Ἰησοῦν* u. *Ἀνάστασιν* und der nackten Hinstellung dieses letzteren Begriffs ist es wahrscheinlich, daß der Vf. andeuten will, die Leute hätten Jesum und die *Ἀνάστασις* als zwei göttliche Wesen aufgefaßt (so nach Chrys. u. Alt. Br. I S. 192, Overb. u. a.). Daß der Satz *ὅτι τὸν Ἰησοῦν κτέ.* nicht mit zur angeführten Rede gehört, sondern eine erklärende Bemerkung des Vf.s ist, kann nicht (wie B. Wß meint) gegen diese Auffassung entscheiden.

**V. 19.** „Sie ergriffen ihn (wohl freundschaftlich wie 9 27. 23 19, nicht gewaltsam wie 21 30. 33) und führten ihn auf den Areopag", den collis Martius, den westl. von der Akropolis gelegenen Felshügel, auf dem die oberste Gerichtsbehörde Athens an bestimmten Monatstagen ihre Sitzungen abhielt. Der Zweck dieses Hinführens zum Areopag war nicht, den P. vor diesen höchsten Gerichtshof zu stellen (so Br. I S. 194 f., Zell. S. 259 f., die diese Szene aber für erdichtet halten), sondern nur, ihn aus dem Marktgewühle heraus an einen ruhigeren Platz zu bringen. Denn von einer Gerichtsverhandlung ist weiter keine Rede. Da als *Ἄρειος πάγος* auch die oberste Gerichtsbehörde selbst benannt wurde, so vertritt Curtius a. a. O. S. 926 die Meinung, an u. St. sei nicht jener Felshügel, sondern vielmehr diese Behörde gemeint, die ihr Geschäftslokal am Marktplatze in der *στόα βασίλειος* hatte und von hier aus auch den Marktverkehr beaufsichtigte. Die Hörlustigen hätten den P. vor diese Halle geführt. Wenn P. dort, umgeben von den im Halbkreis sitzenden Areopagiten (dem in der Halle versammelten Ausschusse dieser Behörde) seine Rede zu der vor der Halle versammelten Menge gehalten habe, so könne es wohl heißen V. 22, daß er *ἐν μέσῳ Ἀρείου πάγου* gestanden habe. Vgl. auch Ramsay, S. Paul. p. 243 ff. Höflich lautet die Frage: „können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die von dir verkündigt wird?" **V. 20.** Über *τίνα θέλει ταῦτα εἶναι*; s. z. 2 12. Der Plur. an u. St. entspricht dem *ξενίζοντά τινα*: „befremdende Dinge". **V. 21.** Erläuternde Zwischenbemerkung: „Alle Athener aber und die (dort) ansässigen Fremden (vgl. 2 10) waren zu nichts anderem aufgelegt (das Imperf. *ηὐκαίρουν* schließt die Fortdauer des Verhaltens in der Gegenwart nicht aus) als etwas Neuestes zu sagen oder zu hören." Der Komp. *καινότερον* hat hier,

wie oft im neuteſt. Sprachgebr., ſuperlative Bedeutung (vgl. Blaß, Gramm. § 11, 3. 44, 3). Über die Neuigkeitsſucht der Athener vgl. Thuc. III, 38, 4 u. ſ. Wetſt. z. St.

Die Rede des P. V. 22–31 wird eingeleitet durch die Erklärung, daß er den von den Athenern ſchon verehrten „unbekannten Gott" verkündige (V. 22f.). Er führt dann aus, daß dieſer Gott der Schöpfer der ganzen Welt iſt (V. 24f.), daß er auch ſpeziell der Leiter der Menſchen iſt, der von dieſen erkannt ſein will und erkannt werden könnte (V. 26–29), und daß er jetzt, beim Bevorſtehen des Endgerichts, an die geſamte Menſchheit die Aufforderung richtet, ſich zu ihm zu bekehren (V. 30f.).

V. 22. „In jeder Hinſicht (*κατὰ πάντα* wie Kol 3 20. 22) erblicke ich euch als beſonders religiös." Das W. *δεισιδαίμων*, für das wir kein genaues Äquivalent haben, kann ſowohl die rechte Frömmigkeit, als auch den Aberglauben bezeichnen (vgl. die in Grimms Lex. angef. Stellen). Mit Feinheit iſt es an u. St. gewählt, wo P. einerſeits keinen Tadel ausſprechen, andrerſeits doch einen ſolchen Ausdruck brauchen wollte, der die heidniſche Art der Frömmigkeit im Unterſchiede von der rechten jüd. und chriſtlichen charakteriſierte. Der Komp. bezeichnet, daß die Gottesfurcht der Athener über das gewöhnliche Maß bei anderen Heiden hinausgeht. Das vorangeſtellte *ὡς* iſt gebraucht wie ſonſt nach Verbis des Erklärens oder Haltens für etwas, wo ausgedrückt werden ſoll, daß etwas oder jemand als in eine beſtimmte Art oder Kategorie gehörig betrachtet wird, z. B. Mt 14 5. Röm 8 36. II Kor 10 2. Phl 2 8. II Th 3 15. Über die beſonders große Religioſität der Athener vgl. Pauſan. in Attic. 24; Joſ. c. Ap. 2, 11. V. 23. „Denn durchwandernd (die Stadt) und genau betrachtend (*ἀναθεωρεῖν* im NT nur noch Hbr 13 7) eure Heiligtümer (*σεβάσματα* wird von allen Gegenſtänden des Kultus gebraucht; vgl. II Th 2 4. Sap 14 20. 15 17), fand ich auch einen Altar mit der Aufſchrift: unbekanntem Gott." Das Vorhandenſein von Altären, die unbekannten Gottheiten gewidmet waren, wird berichtet von Pauſan. 1, 1, 4 (*βωμοὶ θεῶν τῶν ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων*), vgl. 5, 14, 6, und Philoſtratus, Vit. Apoll. 6, 2 (*ἀγνώστων θεῶν βωμοί*). Dazu kommt jetzt als inſchriftliche Beſtätigung ein im J. 1909 im heiligen Bezirk der Demeter in Pergamon gefundener Altarſtein, deſſen fragmentariſch erhaltene Aufſchrift wahrſcheinlich ſo zu ergänzen iſt: *θεοῖς ἀγν[ώστοις] Καπίτω[ν] δᾳδοῦχος*. Vgl. Deißm., Paulus S. 178ff. Auf den Sinn ſolcher Widmung an „unbekannte Gottheiten" deutet die Erzählung des Diogenes Laert., Epim. 3: Epimenides habe eine Peſt in Athen dadurch zum Aufhören gebracht, daß er ſchwarze und weiße Schafe, die er auf dem Areopag losließ, an den Stellen, wo ſie ſich legten, habe opfern laſſen *τῷ προσήκοντι θεῷ*, d. i. dem betreffenden Gotte, den man als Urheber der Peſt vorausſetzte, den man aber nicht beſtimmt zu bezeichnen wußte, und daher finde man in Athen *βωμοὺς ἀνωνύμους*, d. i. Altäre ohne namentliche Bezeichnung eines Gottes. Aus dieſem Falle läßt ſich ſchließen, daß man auch ſonſt bei Unglücksfällen und anderen Anläſſen, wenn man nicht wußte, welcher beſtimmte Gott in betracht kam, einen Altar *ἀγνώστῳ θεῷ* oder *ἀγνώστοις θεοῖς* widmete und mit entſprechender Aufſchrift verſah. Aus der plural. Faſſung in den angef. Stellen des Pauſan. u. Philoſtr. ſchloß Br. I S. 201f. (vgl.

Zell., Overb.), daß die singular. Fassung an u. St. ungeschichtlich sei. Blaß vermutet, unter Berufung auf die plural. Fassung auch bei Tert. ad nat. II, 9; adv. Marc. I, 9 und auf die neutrische Fortsetzung des Textes: ὃ — τοῦτο, daß der Text an u. St. ursprünglich gelautet habe: ἀγνώστων θεῶν. Aber wenn man den durch die Notiz des Diog. Laert. dargebotenen Anlaß und Sinn solcher Altäre und Altaraufschriften annimmt, so konnte ganz wohl eine Altarinschrift dieser Art gelegentlich singularisch gefaßt sein, während in anderen Fällen die plural. Fassung geeigneter erschien. Nach Hieron. ad Tit. 1 12 lautete die Inschrift nicht: ignoto Deo, sondern: Diis Asiae et Europae et Africae, Diis ignotis et peregrinis (vgl. Euthal., ed. Zacagni p. 514). Gewiß wußte Hier. von der Existenz eines Altars in Athen mit dieser Aufschrift. Aber der von P. gemeinte kann es nicht wohl gewesen sein, weil P. sich auf eine Aufschrift dieses Wortlauts nicht in der Weise hätte beziehen können, wie er es tut. — „Was ihr hiernach, ohne es zu kennen, verehrt, eben dies verkündige ich euch." Das Neutr. ὃ u. τοῦτο (bezeugt von ℵ*A*BD vulg. Orig. Hier.), anstatt dessen alle späteren Handschr. das Mask. einsetzen, ist wie Joh 4 22 gebraucht: die Gottheit wird nicht als Person, sondern nur als Gegenstand des Kennens und Verehrens in betracht gezogen.

Hatte P. ein Recht, seine Predigt als Kundmachung des auf der Altarinschrift bezeichneten unbekannten Gottes hinzustellen? Daß sich in dieser Inschrift eine monotheistische Ahnung, eine undeutliche Erkenntnis von der Mangelhaftigkeit der polytheistischen Götterverehrung ausgedrückt habe, ist nicht richtig. Die der Inschrift zu Grunde liegende religiöse Anschauung war vielmehr gerade eine „eminent polytheistische" (Overb.). Aber zugleich war doch in der Inschrift ein Nichtwissen, eine Frage mit bezug auf die Gottheit ausgedrückt. Hieran konnte P. anknüpfen; hierfür durfte er die Erklärung darbieten, die ihm von seiner Gotteserkenntnis aus als die allein richtige erschien. Ob ihm der ursprüngliche Sinn jener Inschrift klar war, oder ob er nicht doch in ihr ein auffallendes Zeugnis von der auch den Heiden möglichen Erkenntnis der Verkehrtheit ihres polytheistischen Götterglaubens (vgl. Röm 1 19—23) sehen zu dürfen meinte, müssen wir dahingestellt sein lassen. Jedenfalls vergab er seiner eigenen Überzeugung nichts, wenn er die Inschrift in seinem Sinne deutete; und ebensowenig täuschte er die Athener, da er diesen seinen Sinn mit unmißverständlicher Klarheit gleich hinzufügte. — Zwar hatte auch in Athen der Kult des θεὸς ὕψιστος eine Stätte, wie inschriftlich feststeht (Ancient gr. inscr. in the Brit. Mus. I no. LXX). Dieser monotheistische, besonders in Kleinasien verbreitete Kult, auf dessen Entwicklung jedenfalls auch jüdische Einflüsse bedeutend eingewirkt hatten, hätte natürlich an sich eine schöne Anknüpfung für die monotheist. Gottesverkündigung des P. darbieten können, wie er denn in Kleinasien gewiß in vielen Kreisen eine wichtige Vorbereitung auf das Christentum darstellte. Aber die Inschrift unsr. St. hatte doch zu diesem Kulte keine Beziehung und es ist wohl fraglich, ob P. überhaupt von der Existenz eines solchen Kultes etwas wußte. Vgl. über den Kult des θ. ὕψ.: Schür., die Juden im bospor. Reiche und die Genoss. der σεβ. θ. ὕψ. ebendas., Berl. 1897; ThLZ 1897 S. 236 ff. u. 505 f.; Cumont, Hypsistos, Brux. 1897; Wendland [2] S. 193 f.

**V. 24 f.** „Der Gott, der die Welt und alles in ihr geschaffen hat (vgl. 4 24. 14 15), er, welcher Herr Himmels und der Erde ist, wohnt nicht in Tempeln, von Händen gemacht (vgl. 7 48); auch wird er nicht von menschlichen Händen bedient als einer, der etwas bedarf, indem (vielmehr) er selbst Allen Leben u. Odem und (überhaupt) alles gibt." Zum Gedanken vgl. Ps 50 10 ff. Der Partizipialsatz: προσδεόμενός τινος bestimmt den Begriff θερα-

πεύεται näher; der anſyndetiſch angereihte zweite Partizipialſatz aber: αὐτὸς διδοὺς κτἑ. begründet das negative Urteil: οὐ θεραπεύεται προσδεόμενός τινος. Dieſe verſchiedene Beziehung der beiden Partiz. iſt in ℵ* ausgedrückt durch den Zuſatz ὡς vor προσδεόμενος, den Blaß aufgenommen hat. Das τινος bei προσδεόμ. iſt nicht maskuliniſch zu faſſen (Luth.), ſondern neutriſch, weil es ſo noch weiteren Sinn hat. Das πᾶσιν bei διδοὺς aber iſt nicht neutriſch (Bethge), ſondern maskulin. zu faſſen; es entſpricht κατὰ σύνεσιν dem Begriffe ὑπὸ χειρῶν ἀνθρ. Zur Paronomaſie ζωὴν κ. πνοὴν vgl. Win. § 68, 1 u. 2. Der erſtere Begriff iſt der allgemeinere; der zweite bezeichnet die wichtigſte Funktion, in der ſich das Leben zeigt und die zur Erhaltung des Lebens dient.

**V. 26.** „Und er hat gemacht, daß von Einem her jede Menſchennation wohnt auf der ganzen Oberfläche der Erde." Zu ἑνὸς iſt zu ergänzen ἀνθρώπου; die ſpäteren Abſchreiber haben αἵματος (vgl. Joh 1 13) in den Text geſetzt. Der einheitliche Urſprung des Menſchengeſchlechts wird hier von P. ſchwerlich im Gegenſatze zu der Vorſtellung der Athener von ihrer Autochthonie (vgl. Cic. pr. Flacc. 26) betont (ſo nach Ält. Zöckl.), ſondern vielmehr im Gegenſatze zu der mit dem Polytheismus und den heidniſchen Mythen eng zuſammenhängenden Vorſtellung von dem verſchiedenen Urſprung der Völker. Die W.: ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς bed. trotz des Fehlens des Art. (den die ſpäteren Handſchr. zugefügt haben) nicht: „auf jeder Oberfläche" (ſo B. Wß: jede Gegend ſei als ein beſonderes Angeſicht der Erde gedacht), ſondern „auf der ganzen Oberfläche der Erde". Weil es nur ein einziges πρόσωπον τῆς γῆς gibt, konnte dieſer Begriff nach Art eines Eigennamens gebraucht werden. Vgl. 2 36 u. Win. § 18, 4; 19, 1. Die Art, wie Gott das Wohnen der Menſchen auf der Erde eingerichtet hat, wird in dem Partizipialſatze ὁρίσας κτἑ. näher bezeichnet (ſ. z. 1 24): „indem er feſtgeſetzte Friſten und die Grenzbeſtimmungen ihres Wohnens beſtimmte". Mey., de W., Overb., B. Wß ziehen den Gen. τῆς κατοικίας auch mit zu προστεταγμένους καιρούς: Gott habe das Wohnen der Völker ſowohl nach zeitlicher Dauer als nach räumlicher Ausdehnung beſtimmt. Aber da der Art. vor προστεταγμένους καιρούς fehlt, während er vor ὁροθεσίας ſteht, iſt es richtiger, den Gen. nur zu dieſem letzteren Begriffe zu ziehen. Die προστετ. καιροί ſind dann aber nicht die bei Daniel beſtimmten Weltepochen (Baumg.), oder die καιροὶ ἐθνῶν Lk 21 24 (Nösg.), oder die Perioden der inneren Staatsentwicklung (Bethge), da alle dieſe beſonderen Arten von καιροί durch einen näherbeſtimmenden Zuſatz bezeichnet ſein müßten. Sondern die richtige Erklärung des Begriffes liegt in 14 17, wo in ganz analogem Gedankenzuſammenhange die καιροὶ καρποφόροι als göttliche Gaben und Bezeugungen hingeſtellt ſind, an denen die Heiden Gott hätten erkennen können. Gemeint ſind alſo an u. St. die regelmäßig wechſelnden Jahreszeiten. Auf göttliche Ordnungen nicht des Geſchichts-, ſondern des Naturverlaufs verweiſt P., ebenſo wie dann bei den ὁροθεσίαι τῆς κατοικίας αὐτῶν nicht an geſchichtlich gewordene politiſche Grenzen der Staaten, ſondern an natürliche geograph. Grenzen der Völker (Gebirge, Flüſſe, Meere) zu denken iſt. Das W. ἡ ὁρο-

θεσία kommt ſonſt nicht vor. Blaß möchte dafür τὰ ὁροθέσια leſen. V. 27. Zweck der in V. 26 bezeichneten Ordnungen Gottes für die Menſchen iſt: „damit ſie Gott ſuchen ſollten, ob ſie ihn etwa ſpüren und finden möchten, der ja doch nicht fern iſt von jedem einzelnen von uns". Durch die bildlichen Ausdrücke ψηλαφᾶν u. εὑρίσκειν ſoll natürlich nicht die ſinnliche Art, ſondern die Unmittelbarkeit der möglichen Erkenntnis Gottes als des nicht entfernten, ſondern allgegenwärtigen veranſchaulicht werden[1]. Über das καί γε vgl. Raderm. S. 29.

V. 28. „Denn in ihm leben und weben und ſind wir. Steigerung vom Spezielleren zum Allgemeinſten: Leben, Bewegung, Exiſtenz. Unrichtig eintragend Bethge: κινούμεθα weiſe auf die ſeeliſchen Erregungen, ἐσμὲν auf das geiſtige Sein des Menſchen als Vernunftweſen. Bei der begründenden Beziehung auf V. 27b iſt das ἐν αὐτῷ in räumlichem Sinne zu faſſen. Vgl. Dio Chryſ. Or. 12 (ed. Dindorf I, 221): ἅτε οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θείου διῳκισμένοι καθ' αὑτούς, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ καὶ προσεχόμενοι πάντα τρόπον. S. Deißm., d. nt. Formel „in Chr. Jeſ." 1892 S. 93f. Wegen des folgenden Zitates hat man vielfach das ἐν αὐτῷ als die Grundlage angebend gefaßt (Bez., Grot., de W.). So auch B. Wß, der danach V. 27b nicht vom räumlichen Naheſein, ſondern von dem durch die ſtändige Abhängigkeit von Gott vermittelten verſteht. Aber richtiger iſt es, V. 28a gemäß dem nächſtliegenden und ſchon durch die Ausdrucksweiſe von V. 27a angezeigten räumlichen Sinn von V. 27b zu verſtehen. Dabei wird das Zitat V. 28b nicht unpaſſend. Gott iſt das Element, in dem die Menſchen exiſtieren. Aber dieſes Element iſt nicht als ein ſie nur von außen umgebendes, ihrem eigenen Weſen fremdes, ſondern als ein auch ſie ſelbſt ganz erfüllendes gedacht (vgl. die Steigerung in der angef. St. des Dio Chryſ.). In dem göttlichen Leben, das die Menſchen in ſich ſelbſt tragen, iſt ihnen Gott am allernächſten und erkennbarſten. Inſofern iſt das Zitat, welches von der göttlichen Herkunft (und darauf beruhenden göttlichen Beſchaffenheit) des Menſchen redet, wohl am Platze als Beleg für den Gedanken des unmittelbaren Naheſeins Gottes bei den Menſchen. Eine pantheiſtiſche Deutung u. St. iſt durch den Zuſammenhang der Rede ausgeſchloſſen. — „Auch einige von den Dichtern bei euch haben geſagt: denn von ſeinem Geſchlecht ſind wir auch." Dieſe W. ſind ein Ausſpruch des Aratus (aus Soli in Cilicien, im 3. Jahrh. v. Chr.) Phaenom. 5. Aber in der Tat iſt der gleiche Gedanke auch ſonſt bei hellen. Dichtern ausgeſprochen, beſ. ähnlich bei Kleanthes (aus Aſſos in Myſien, Schüler des Zeno) hymnus in Jov. 5: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν. And. St. ſ. bei Wetſt. Auf eine ſelbſtändige nähere Bekanntſchaft des P. mit der helleniſchen poetiſchen Literatur läßt ſich aus u. St., auch wenn man ſie direkt auf P. zu-

1. Aus dem Anſtoß, den man daran nahm, daß Gott ſelbſt als Obj. eines ψηλαφᾶν bezeichnet wurde, erklärt ſich die von D d gig. Iren., Clem. Alex. bezeugte LA: τὸ θεῖον ſtatt τ. θεόν und dann hinter ψηλαφήσειαν: αὐτό. D hat den Text ſo: μάλιστα ζητεῖν τὸ θεῖόν ἐστιν. Daraus macht Blaß im β-Text: μάλ. ζητεῖν τὸ θεῖον; Hilgf.: μάλ. ζητεῖν ὃ θεῖόν ἐστιν. Vgl. auch Neſtle, Philol. sacra S. 42.

rückführt, nicht schließen. Denn das angeführte Wort des Aratus wird ausdrücklich als ein verschiedentlich geäußerter Gedanke bezeichnet und konnte dem P. als geflügeltes Wort bekannt sein. Daß P. ein hellenisches und nicht ein altteſt. Zitat gab, war durch die Situation bedingt. Die W.: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* sind erste Hälfte eines Hexameters. *τοῦ* (dichterisch = *τούτου*) bezieht sich in der St. des Aratus auf Zeus. **V. 29.** „Da wir nun Geschlecht Gottes sind, dürfen wir nicht meinen, daß einem Stück Gold oder Silber oder einem Stein, einem Gebilde der Kunst und Überlegung eines Menschen das göttliche Wesen ähnlich sei." Vgl. Sap 13 10. 15 15ff. In dem motivierenden Partizipialsatze: *γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ* ist der dem vorangehenden Zitat entnommene, von dem zugehörigen *τοῦ θεοῦ* getrennt gestellte Begriff *γένος* betont. Da die Menschen Geschlecht Gottes, Produkte seines Schöpferwirkens, sind, so dürfen sie ihn nicht in einer Weise vorstellen, welche dieser seiner Bedeutung widerspricht. Die W. *χρυσός* und *ἄργυρος* bezeichnen Gold und Silber als Stoff, dagegen *χρυσίον* und *ἀργύριον* das aus Gold und Silber Hergestellte. Da es sich an u. St., wie die Apposition zeigt, um Götterbildnisse handelt, so scheinen die letzteren Ausdrücke besser am Platze zu sein. Blaß hat sie nach einigen Handschr. (AE, *χρυσίῳ* auch ℵ) in den Text genommen. Aber es kann auch gerade die rein stoffliche Bezeichnung an u. St., wie Sap 13 10, besonders beabsichtigt sein, weil bei ihr der Kontrast gegen den lebendigen Gott noch stärker hervortritt. Die überirdischen Götter werden von den Heiden den Götterbildnissen ähnlich gedacht (vgl. Röm 1 23). Aber solchen aus toten Stoffen von menschlicher Kunst geformten Bildnissen kann nicht ähnlich sein das göttliche Wesen (*τὸ θεῖον*), das Wesen des allmächtigen Schöpfergottes (V. 24 f.).

**V. 30.** „Indem Gott nun die Zeiten der Verkennung übersieht, läßt er gegenwärtig (*τὰ νῦν* wie 4 29) allen Menschen überall (hyperbolisch wie Kol 1 6. 23) verkündigen, daß sie Buße tun sollen." Das *μὲν οὖν* leitet in Anknüpfung an das bisher Gesagte zu etwas Neuem über (vgl. Blaß, Gr. § 78, 5). Die Anknüpfung besteht darin, daß zufolge der bisherigen Ausführung die vergangenen Zeiten als *χρόνοι τῆς ἀγνοίας* charakterisiert werden. Der Begriff *ἄγνοια* bezeichnet die Verkehrtheit der heidn. Gottesvorstellung und -verehrung, von der sich die Menschen durch ein *μετανοεῖν* abwenden müssen; zugleich enthält er ein entschuldigendes Moment, welches die bisherige Nachsicht Gottes motiviert (vgl. 3 17). *ὑπεροράω* bed. bei d. LXX das unfreundliche Vernachlässigen oder Mißachten (z. B. Ps 27 9. 55 2), an u. St. aber das gnädige Unberücksichtigtlassen (*ὑπεριδὼν* = *παριδὼν*, welches Wort Blaß nach D* in seine beiden Texte einsetzt). Zum Gedanken vgl. Röm 3 25. Die gnädige Ignorierung des bisherigen Zustandes bed. nicht, daß Gott die Heiden überhaupt nicht gestraft hat (wie auch durch Röm 3 25 das Strafverhängnis Röm 1 24ff. nicht ausgeschlossen ist). Aber Gott hat nicht diejenige Strafe eintreten lassen, die der Sünde des heidnischen Götzendienstes entsprochen hätte: die definitive Ausschließung vom Heile, das definitive Gericht. Das jetzt geforderte *μετανοεῖν* ist derselbe Prozeß, der 14 15 bezeichnet wird als *ἐπιστρέφειν ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπὶ θεὸν ζῶντα*. **V. 31.** „Demgemäß daß

(*καθότι* wie 2 24) er festgesetzt hat einen Tag (den nahe gedachten Tag der Parusie Christi und des Endgerichts), an dem er die Welt richten wird in Gerechtigkeit vermittelst (*ἐν* wie I Kor 6 2) eines Mannes, den er (dazu) bestimmt hat, indem er Allen Glauben darbietet dadurch, daß er ihn von Todten erweckt hat." In dem Partizipialsatze: *πίστιν παρασχὼν κτέ.*, der als Näherbestimmung zu *ἔστησεν ἡμέραν* (oder noch zu *ἀπαγγέλλει κτέ.*?) gehört, ist die Bedingung angegeben, unter der die Menschen bei dem bevorstehenden gerechten Gerichte bestehen, die positive Seite des in V. 30 geforderten *μετανοεῖν*. *πίστιν παρέχειν* ist, wie *μετάνοιαν διδόναι* 5 31. 11 18, von der auffordernden Veranlassung zum Glauben gesagt. Dieselbe hat Gott durch die Auferweckung Christi insofern gegeben, als diese von den App. bezeugte Tatsache den Beweis für die Messianität Jesu darstellt (vgl. 2 32ff. 10 40ff. 13 30ff.). — Daß der Vf. d. AG. die Rede unvollendet abgebrochen denkt, erhellt nicht nur daraus, daß er den Namen Jesu zurückhält, um anzudeuten, daß eine genauere Bezeichnung der geschichtlichen Erscheinung Jesu noch ausgestanden habe, sondern auch daraus, daß er den zuletzt gebrauchten Begriff der Auferstehung als den speziellen Anlaß bezeichnet, auf welchen die Hörer die den P. zum Fortgehen bestimmenden Urteile V. 32 gefällt hätten. Daß die Rede gleichwohl eine Abrundung hat, läßt sich nicht leugnen; alle die Momente, auf die es (nach Auffassung der AG.) in der christl. Verkündigung des P. vor Heiden ankam (Hinweis auf die Auferweckung Christi und das Bevorstehen seiner Parusie zum Weltgerichte; Forderung der Sinnesänderung und des Glaubens) sind in V. 30 f. zusammengestellt, wenn auch nur andeutend.

**V. 32.** „Als sie von Todtenauferstehung (artikellos, generisch) hörten, spotteten die einen (vgl. 2 13); die anderen sagten: wir wollen dich hierüber noch einmal wieder hören." Letzteres nicht höfliche Abweisung (Mey., de W.), wohl aber ein nur kühler Ausdruck des Interesses. **V. 33.** „Auf diese Weise (d. i. unter solchen Umständen) ging P. aus ihrer Mitte (d. i. verließ er die Versammlung)." **V. 34.** Zu den Wenigen, die sich ihm anschlossen (*κολλᾶσθαι* wie 5 13. 9 26), gehörte Dionysius „der Areopagite", d. i. ein Mitglied der Areopagbehörde. Wir erfahren über ihn nichts Weiteres. Die Überlieferung läßt ihn den ersten Bischof von Athen werden (Dionys. v. Kor. bei Euseb. h. e. 3, 4; 4, 23; Constit. ap. 7, 46, 2) und dort als Märtyrer sterben (Niceph. 3, 11). Vom 6. Jahrh. an wurde bekanntlich eine Reihe sehr bedeutsamer und einflußreicher Schriften neuplatonisch-christlichen, mystischen, hierarchischen Charakters auf diesen Areopagiten zurückgeführt. — Nach I Kor 16 15 war das Haus des Stephanas in Korinth „Erstling Achajas". Man kann verschiedene Möglichkeiten denken, wie diese Angabe des P. sich mit der Notiz unserer St. ausgleicht. Sind etwa die dem P. sich anschließenden Athener erst später von Korinth aus von ihm getauft worden? Jedenfalls braucht man nicht mit Hilgf. um der anscheinenden Differenz mit P. willen unsere Notiz der Quelle abzusprechen. — Die „Frau namens Damaris"[1] ist uns sonst unbekannt.

1. Bei D d fehlen die W.: *καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις*, die Blaß trotzdem auch in

## Kap. 18.

**V. 1–17. P. in Korinth**[1]. **V. 1.** Die im J. 146 v. Chr. durch Mummius zerstörte Stadt Korinth war hundert Jahre später von Caesar neu erbaut und seitdem zu großer Blüte gelangt. Sie war Hauptstadt der Prov. Achaja und bedeutender Handelsplatz. Zugleich war sie berüchtigt wegen der in ihr herrschenden Unsittlichkeit. Vgl. J. Weiß, Art. „Griechenland in d. apost. Zeit" in R.E.[3] u. Komm. zu I Kor., Einl. I, 1. **V. 2.** Ἀκύλας ist griech. Form für Aquila; Πρίσκιλλα Diminutivform von Πρίσκα (Röm 16 3. I Kor 16 19. II Tim 4 19). Über dieses Ehepaar vgl. Harnack a. a. O. S. 5 ff. Daraus, daß P. Röm 16 3. II Tim 4 19 die Frau vor dem Manne nennt und daß diese auch in der AG. immer ausdrücklich mit dem Manne zusammen genannt wird, ist zu schließen, daß sie die Hauptperson war. Durch die Bezeichnung des Aquila als Ἰουδαῖος ist nicht ausgeschlossen, daß der Mann, als er mit P. zusammentraf, schon Christ war. Denn auch in diesem Falle konnte jene Bezeichnung bedingt sein durch die Rücksicht auf die folgende Angabe über den Grund seines Weggangs von Rom. Hierbei kam er nur in betracht, sofern er in die allgemeine Kategorie der Ἰουδαῖοι gehörte, einerlei ob Christ oder Nichtchrist. Wenn die Judenvertreibung in Rom mit dem ersten Auftreten des Christentums daselbst zusammenhing (s. u.), so waren Aquila und Priscilla wahrscheinlich schon in Rom mit dem Christentum in Berührung getreten. Und da sie sich in Kor. so schnell mit P. eng verbanden, hatten sie wahrscheinlich doch schon in Rom zur Partei nicht der Gegner, sondern der Freunde der christlichen Bewegung unter der Judenschaft gehört. Aber freilich sagt unser Text von dem bisherigen Christsein der beiden nichts. Deshalb bleibt es möglich, daß sie erst durch P. mit dem Christentum bekannt gemacht, oder wenigstens fest für dasselbe gewonnen wurden. Aquila, obgleich aus der röm. Provinz Pontus in Kleinasien gebürtig, war in Rom ansässig gewesen und jetzt „frisch (προσφάτως bed. eigentl. frischgeschlachtet, dann allgemeiner: jüngst; vgl. Dtn 24 5. Ez 11 3 u. ö.) von Italien hergekommen, weil Claudius verordnet hatte, daß alle Juden aus Rom fortziehen sollten".

Sueton, Claud. 25 schreibt: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Fast allgemein hält man es gegenwärtig für wahrscheinlich, daß dieser Chrestus eigentlich Christus ist und daß Sueton Unruhen, die damals unter der Judenschaft Roms durch das Eindringen des Christentums veranlaßt waren, irrig auf einen Aufwiegler Chrestus zurückgeführt hat (vgl. z. B. Weizs. S. 406; Schür. III[3] S. 33). Über die auch sonst oft bezeugte Abwandlung des Namens Χριστός in Χρηστός s. z. 11 26. Mey., Wiesel. S. 122 u. A., auch Mommsen, röm. Gesch. V S. 523, halten an der Annahme fest, daß Chrestus ein wirklicher jüd. Aufwiegler in Rom war, wie denn in der Tat Chrest. ein gangbarer griech. und röm. Name

---

den β-Text aufnimmt. Doch liest er nach flor. Δάμαλις (wie schon Grot. konjizierte). Dies war eine geläufige Namensform.

1. Fortsetzung des Quellenberichtes. S. d. Anm. z. V. 6. – Über die beiden Textrezensionen in diesem Abschnitt vgl. Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad., phil.-hist. Kl., 1900 S. 1 ff.

war. Zu der Angabe des Sueton über die Judenvertreibung scheint in Widerspruch zu stehen die Mitteilung des Dio Cass. 60, 6: *τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.* Dieser Widerspruch ist zu lösen entweder durch die Annahme, daß sich der Bericht des Dio Cass. auf einen früheren Vorgang bezieht, als der des Sueton (Mey., Laurent, nt. Stud. S. 89 f.), oder durch die noch wahrscheinlichere Annahme, daß er die tatsächliche Ausführung des Ediktes betrifft, welches in seinem ursprünglich beabsichtigten, von Suet. berichteten Umfange sich als praktisch unausführbar gezeigt hatte (Wiesel. S. 123; Schür. III[3] S. 32). Jedenfalls hat die Maßregel der Judenvertreibung keinen nachhaltigen Effekt gehabt, weder für den Bestand der Judengemeinde in Rom (vgl. AG 28 17ff.), noch für die Entwicklung einer auch Juden einschließenden Christengemeinde daselbst (vgl. d. Römerbrief). Über den Zeitpunkt des Edikts des Claudius sagt Sueton nichts. Nach einer Notiz des Orosius adv. Paganos 7, 6, 15, welche wahrscheinlich aus einem aus Julius Africanus bereicherten Exemplar der Chronik des Hieronymus stammt (vgl. Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1912 S. 674 ff.), ist es im 9. Jahr des Claudius, d. i. 49–50 erlassen. Dieses Datum paßt aufs beste zu unserer oben (S. 59 ff.) auf Grund der jetzt ermöglichten Datierung des Prokonsulates des Gallio gewonnenen Chronologie, wonach P. wahrscheinlich im Herbst des J. 50 (frühestens 49) nach Korinth gekommen ist.

**V. 3.** „Und weil er gleichen Handwerks war, wohnte er bei ihnen und sie arbeiteten (zusammen); denn sie waren Zeltmacher von Handwerk“[1]. Die Imperf. *ἔμενεν* u. *ἠργάζοντο* vom dauernden Zustande. Bei den Juden pflegten die Rabbinen neben ihrem Lehrberufe ein Gewerbe zu betreiben, um für ihren Lebensunterhalt zu sorgen (vgl. Schür. II[3] S. 318). Da in Cilicien, der Heimat des P., das nach eben dieser Gegend genannte cilicium, ein Filzstoff aus Ziegenhaaren, bereitet wurde, hing wahrscheinlich das Handwerk des P. mit dieser Industrie seiner Heimat zusammen (vgl. Schür. II[3] S. 59). Doch bedeutet *σκηνοποιός* (= *σκηνορράφος* bei Aelian v. h. 2, 1) den Verfertiger nicht des zu Zelten verwendbaren Stoffes, sondern der Zelte selbst. Vgl. Chrys. zu II Tim 2, Hom. 4, 5, 3. Wie wichtig dem P. bei seinem Apostelwerke die Handwerksarbeit war, die es ihm ermöglichte, das Evangelium ohne Entgelt darzubieten und Niemandem in seinen Gemeinden zur Last zu fallen, ist aus I Th 2 9. II Th 3 7–9. I Kor 9 15–18. AG 20 34f. zu ersehen. Deshalb aber wird es für ihn auch bei seinen Missionsreisen eine wichtige Sache gewesen sein, ob er in den verschiedenen Orten für die Ausübung seines Handwerks eine günstige Gelegenheit fand. In Korinth boten ihm Aquila u. Priscilla solche Gelegenheit.

**V. 4.** „Er führte Disputationen (wie 17 2. 17) in der Synagoge an jedem Sabbat und gewann Juden und Hellenen.“ Unter letzteren sind hier *σεβόμενοι τ. θ.* zu verstehen (wie 14 1. 17 4), die er in der Synagoge fand. Über eine in Korinth gefundene Türinschrift: [*συνα*]*γωγη Εβρ*[*αιων*] vgl. Deißm., Licht von Osten S. 8 f. **V. 5.** „Als aber Silas und Timotheus von Macedonien herüberkamen (s. 3. 17 15), war P. durch die Verkündigung ganz in Beschlag genommen, indem er den Juden bezeugte, daß Jesus der

1. Nach syr. p. marg. flor. wäre P. schon von früherher mit Aquila u. Priscilla bekannt gewesen: ipse autem P. agnovit Aquilam et quia eiusdem gentis et eiusdem opificii esset, mansit etc. So hat flor. auch schon in V. 2 für *προσῆλθεν αὐτοῖς*: salutavit eos. Danach Blaß im *β*-Text.

Messias sei (s. z. 17 3 und vgl. 18 28)." Zu *συνέχεσθαι* vgl. Lk 8 37. II Kor 5 14. Phl 1 23 und bes. Sap 17 19. Das völlige Okkupiertsein des P. durch die Lehrtätigkeit steht im Gegensatz dazu, daß er sich zunächst im Hause des Aquila der Handwerksarbeit gewidmet hatte. Daß die Ankunft der Gefährten zur Steigerung seiner Lehrtätigkeit beitrug (Mey.), wird nicht gesagt. Vielleicht darf man mit B. Wß angedeutet finden, daß es die ursprüngliche Absicht des P. gewesen war, mit den erwarteten Gefährten heimzukehren, da der auf Macedonien bezügliche Missionsauftrag 16 9f. erledigt war, daß aber jetzt die während des Wartens auf die Gefährten begonnene Predigtwirksamkeit in Kor. ihn zum weiteren Bleiben hierselbst veranlaßte. Die neue Vision V. 9f. befestigte dann vollends seinen Entschluß, in Kor. längere Station zu machen. Zu **V. 6** vgl. 13 45f. 51. Die Ellipse: *τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν* (wie Mt 27 25) ist zu ergänzen durch *ἐλθέτω* (vgl. Mt 23 35). Sinn: die Verantwortung für das Todesgericht, das eurem Unglauben folgen wird, treffe euch selbst. Die W.: *καθαρὸς ἐγώ* sind am besten als selbständiger (elliptischer) Satz zu fassen: „rein bin ich", d. i. frei von Schuld an eurem Verderben. Vgl. 20 26. Mt 27 24[1].

**V. 7.** Der Ort, von dem P. wegging (*μεταβὰς ἐκεῖθεν*), ist im Sinne des Vf.s d. AG. die Synagoge, im Sinne der Quelle wahrscheinlich das Haus des Aquila (s. d. Anm. z. V. 6)[2]. Der „gottesfürchtige" Titius Justus ist sonst unbekannt. Das W. *συνομοροῦσα*, „benachbart", nur hier. **V. 8.** Der Synagogenvorsteher (s. z. 13 15) Krispus, der mit seinem ganzen Hause (s. z. 16 15) an den Herrn gläubig wurde (Aor.), ist nach I Kor 1 14 von P. persönlich getauft. Unter den vielen Korinthern, die „es hörten" (d. i. im Sinne des Vf. d. AG.: die von dem Bruche des P. mit der Synagoge hörten) und „gläubig wurden und sich taufen ließen" (hier Imperfekta wegen der häufigen Wiederholung des Vorgangs in längerem Zeitraum; s. z. 6 7), werden auch Juden gewesen sein (Sp.), weil sonst wohl *τῶν ἐθνῶν* oder *τῶν Ἑλλήνων* gesagt wäre.

1. Die neueren Kritiker stimmen in dem Urteile überein, daß in dem Abschnitte V. 4–8 Bestandteile verschiedener Art vorliegen. Nach Sorof S. 26f. stammt V. 1–4 aus der Lukasschrift, während von V. 5 an Timotheus erzählt. Richtiger ist es, mit O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 404, Sp. S. 224, Jgst S. 164, Hilgf. Acta p. 291, Clemen, Paul. I S. 271 in V. 5b (von *διαμαρτυρόμενος* an; nach Hilgf. von *συνείχετο* an) und 6 eine redaktionelle Zutat zur Quelle zu sehen. In V. 5b wird das schon in V. 4 Gesagte wiederholt, als Überleitung zu der Erzählung von dem Bruch des P. mit der Synagoge V. 6. Aber zu eben dieser Erzählung V. 6 steht nicht in rechtem Einklang die folgende Angabe V. 7, daß sich P. in das der Synagoge benachbarte Haus des Proselyten Tit. Just. begeben habe. Denn die Wahl dieses Hauses zeugt nicht dafür, daß P. jede Gemeinschaft mit der Synagoge gelöst hatte, sondern vielmehr dafür, daß er ihr zum Zwecke weiteren Verkehrs nahe sein wollte. Dies ist verständlich, wenn sich in der Quelle V. 7 gleich an V. 5a anschloß. Der Wohnungswechsel des P. war bedingt durch die ihn damals ganz beherrschende Predigttätigkeit. Weil er in der Synagoge gute Gelegenheit zu ihr und speziell auch zur Einwirkung auf die *σεβόμενοι τ. θ.* fand, siedelte er in die Nähe der Synagoge über. Der Vf. der AG. aber deutete diese Übersiedlung des P. wohl nach Analogie des Falles 19 9 und meinte deshalb einen vorangegangenen völligen Bruch des P. mit der Synagoge annehmen zu sollen.

2. D* 137 flor. haben statt *ἐκεῖθεν*: *ἀπὸ τοῦ Ακύλα*. So Hilgf. Blaß hat inkonsequenter Weise diese LA nicht in den *β*-Text aufgenommen.

**V. 9.** Vgl. 16 9f. u. ſ. oben z. V. 5. Die Aufforderung: „rede" wird durch den Zuſatz: „und ſchweige nicht" nachdrücklich verſtärkt. **V. 10.** Durch den erſten Satz mit *διότι* wird die Aufforderung: „fürchte dich nicht" (V. 9), durch den zweiten die Aufforderung zum Predigen begründet (B. Wß). Durch die Zuſicherung: „Niemand wird ſich an dich machen, dir ein Leid anzutun", ſoll nicht der Verſuch, den P. anzugreifen, wohl aber das Gelingen ſolches Verſuches ausgeſchloſſen werden. Die W.: „weil ich ein großes Volk in dieſer Stadt habe", ſind proleptiſch geſagt (vgl. Joh 10 16) von der Menge der *τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* (13 48) in Kor. (Meŋ.). **V. 11.** „Er weilte (*ἐκάθισεν* wie Lk 24 49) 1 Jahr und 6 Monate unter ihnen." Dieſe Zeitbeſtimmung iſt gewiß bis zur Abreiſe des P. V. 18, nicht nur bis zu dem Vorgange V. 12ff. (ſo de W., Meŋ.) gerechnet. *ἐν αὐτοῖς* bezieht ſich *κατὰ σύνεσιν* auf *ἐν τῇ πόλει ταύτῃ* V. 10.

**V. 12.** Über den Prokonſul Gallio vgl. Prosopographia Imp. Rom. II 1897 p. 237 s. Er hieß urſprünglich Annaeus Novatus, war aber adoptiert von dem Rhetor Junius Gallio und führte dann den Namen L. Jun. Annaeus Gallio. Er war Bruder des Philoſophen L. Ann. Seneca. Über die Zeit ſeines Prokonſulates von Achaja ſ. o. S. 59ff. Achaja, durch Tiberius zur imperatoriſchen Provinz gemacht (Tacit. Ann. 1, 76), war durch Claudius wieder zur ſenatoriſchen gemacht (Sueton. Claud. 25). **V. 13f.** „Einmütig traten die Juden gegen P. auf (*κατεφιστάναι* iſt *ἅπαξ λεγ.*; vgl. 16 22: *συνεφιστάναι*) und zogen ihn vor den Richterſtuhl[2], indem ſie ſagten: der da reizt die Menſchen auf zu einer Gottesverehrung wider das Geſetz." Aus V. 15 iſt erſichtlich, daß hier das jüd. Geſetz gemeint iſt. Die Juden hatten im röm. Reiche das Recht freier Religionsübung nach ihrem Geſetz (Joſ. Ant. 14, 10, 20–24; vgl. Schür. III[3] S. 67ff.). Dem P. wird vorgeworfen, daß die von ihm gelehrte Gottesverehrung dem jüd. Geſetze zuwiderlaufe, alſo nicht religio licita ſei.

**V. 14.** Ohne die Verteidigung des P. abzuwarten, weiſt der Prokonſul die Anklage ab: „Wenn eine Übeltat oder ein ſchlechter Streich vorläge, hätte ich euch gemäß Erwarten ertragen", d. h. hätte ich es mir gefallen laſſen müſſen, eurem Erwarten gemäß auf eure Anklage einzugehen. Zu *κατὰ λόγον* vgl. III Mak 3 14 und Deißm., Bibelſtud. S. 209. Das Gegenteil iſt *παρὰ λόγον*: „wider Erwarten" (III Mak 7 8). **V. 15.** „Wenn es ſich aber (wie die Sache in Wirklichkeit liegt) um Streitigkeiten handelt über Lehre und Namen und euer Geſetz, ſo möget ihr ſelbſt zuſehen (näml. wie ihr euch helfen könnt; vgl. Mt 27 4); Richter über dieſe Sachen will ich meinesteils nicht ſein." Man ſieht aus der Antwort des Prokonſuls, wie die Anklage ſpezialiſiert war. Die drei artikelloſen Begriffe *λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου* bezeichnen den Gegenſtand des Streits verächtlich als einen, der in

1. Ohne genügenden Grund hält Jgſt S. 165f. den Abſchnitt V. 12–17 für redaktionelle Zutat.

2. D flor. bieten den Text in folgender Erweiterung: *κατεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδ. συλλαλήσαντες μεθ' ἑαυτῶν ἐπὶ τὸν Π. καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα, καταβοῶντες καὶ λέγοντες κτἑ.*

die Kategorie bloß der Worte hineingehört. *ὀνομάτων* ist generischer Plural: in betracht kam der Messias-Titel. In den Schlußworten ist sowohl das vorangestellte *κριτὴς* als auch *ἐγὼ* betont. Gallio verweist die Sache vor das Forum der Juden selbst, gemäß der eigenen Jurisdiktion, welche die jüd. Gemeinden im röm. Reiche besaßen (vgl. Schür. III$^3$ S. 71f.). Während sich die Anklage der Juden darauf gründete, daß die Lehre des P. nicht dem jüd. Gesetze entspreche und demgemäß nicht den röm. Rechtsschutz, wie die legitime jüd. Religion, genießen dürfe, betrachtet der Prokonsul den Streit zwischen den Juden und P. als einen rein innerjüdischen. Das Verhalten des Gallio ist Ausdruck nicht seiner Milde oder seiner Weisheit (Meyer), sondern nur seiner hochmütigen Verachtung der Juden.

**V. 17.** Nach dem Zusammenhang der Erzählung können die den Sosthenes Ergreifenden nur das griechische Publikum sein, welches der Gerichtsszene beiwohnt. Als diese Leute die Verachtung merken, mit der der Prokonsul die Juden abweist, glauben sie ihrem eigenen Hohn und Haß gegen die Juden darin Ausdruck geben zu dürfen, daß sie den Anführer der Juden durchprügeln. So die gewöhnliche Auffassung, welche viele Handschr. (DEHLP d. meist. Min.) durch Zufügung von *οἱ Ἕλληνες* zu *πάντες* verdeutlicht haben. Beim Fehlen dieses Zusatzes liegt freilich für *πάντες* die Beziehung auf das voranstehende *αὐτοὺς* formell am nächsten. So geben auch einige Handschr. den Zusatz: *Ἰουδαῖοι* und so erklären Hofm., d. h. Schr. NT II, 2$^2$ S. 4, Sp. S. 225, B. Wß, die Juden selbst hätten ihren Synagogenvorsteher geschlagen, weil er ein Gesinnungsgenosse des P. gewesen sei und ihre Sache nicht erfolgreich vor dem Prokonsul vertreten habe. Aber von solchem Anlasse zum Einschreiten der Juden gegen ihren Anführer deutet der Text nicht das Geringste an. Schwerlich würde jemand diesen Zusammenhang des Geschichtsverlaufs kombinieren, wenn nicht P. I Kor 1$_1$ einen Christen Sosthenes als Mitabsender des I Kor.briefes nennte. Indem man den Sosthenes u. St. mit dem von I Kor 1$_1$ identifizierte (so schon Theodoret, Erasm., Calv. u. A.), meinte man diesen Mann schon bei der Szene vor Gallio als ganzen oder halben Christen denken zu müssen. Aber diese Identifizierung ist sehr problematisch. Der Name Sosthenes war bei den Griechen nicht selten. Als „Synagogenvorsteher" war Sosthenes wahrscheinlich der Amtsnachfolger des Krispus V. 8, wenn es nicht auch in Kor., wie im pisidischen Antiochia, ein Kollegium mehrerer Synagogenvorsteher gab (s. zu 13$_{15}$). „Und Gallio kümmerte sich hierum (d. h. um diese brutale Behandlung des Anführers der Judenschaft) garnicht." Blaß, Gr. § 36, 7 faßt *οὐδὲν* als Subj. zu *ἔμελεν* und *τούτων* als Gen. partit.: „nichts hiervon kümmerte den Gallio". Aber da gewöhnlich konstruiert wird: *μέλει τινὶ τινός* (vgl. I Kor 9$_9$) oder *μέλει τινὶ περί τινος* (z. B. Mk 12$_{17}$. I Petr 5$_7$), ist es wohl richtiger, *τούτων* direkt mit *μέλει* zu verbinden und *οὐδὲν* als verstärkenden Ersatz für das einfache *οὐ* zu verstehen (vgl. Apk 3$_{17}$; dazu Raderm. S. 26).

**V. 18–23. Weiterreise des P. nach Ephesus, Antiochia und zurück nach Kleinasien**[1]. **V. 18.** Daß die Abreise des P. mit dem Vor-

1. Fortsetzung des Quellenberichts. S. d. Anm. zu V. 19 u. 22.

gang vor Gallio nicht in Zusammenhang stand, wird durch die Bemerkung, er sei „noch geraume Zeit" (über *ἡμέραι ἱκαναί* s. zu 9₂₃) dort verblieben, hervorgehoben. *ἀποτάσσεσθαί τινι* = „Jemandem Lebewohl sagen". Fraglich ist, ob sich der partizipiale Zusatz *κειράμενος κτέ.*: „der sich in Kenchreä (der östl. Hafenstadt Korinths) den Kopf geschoren hatte, weil er ein Gelübde hatte", auf P. bezieht (so nach Augustin., Luth., Calv. u. A. de W., Nösg., K. Schmidt I S. 381, Sp. S. 244f., B. Wß, Felt., Belser S. 92ff., Harnack IV S. 57) oder auf Aquila (so mit Vulg. u. vielen Älteren Mey., Overb., Weizs. Übers., Blaß, Zöckl.). Für die Beziehung auf P. spricht, daß die Notiz nur in diesem Falle ein Interesse zu haben scheint. Für die Beziehung auf Aquila dagegen spricht die Wortstellung. Der Umstand freilich, daß Priscilla vor Aquila genannt ist (anders V. 2), kann nicht als sicherer Beweis dafür gelten, daß der Zusatz mit *Ἀκύλας* verbunden werden soll. Denn da dieselbe Voranstellung von Priscilla auch in V. 26 (nach den besten Textes-zeugen) und ebenso in Röm 16₃. II Tim 4₁₉ statthat, so kann sie in der besonderen Bedeutung der Frau, die ihr einen Vorrang vor Aquila gab, begründet sein. Aber an u. St. bleibt die Tatsache bestehen, daß sich der Zusatz *κειράμενος κτέ.* unmittelbar an *Ἀκύλας* anreiht und daß der Vf. der AG., wenn er die Beziehung auf P. beabsichtigt hätte, sich sehr ungeschickt ausgedrückt hätte (er hätte statt: *καὶ σὺν αὐτῷ Πρ. κ. Ἀκ.* einfach zu schreiben brauchen: *σὺν Πρισκίλλᾳ κ. Ἀκύλᾳ*). Auch der Plur. *κατήντησαν* in V. 19 beweist, daß dem Vf. das pluralische Subjekt von V. 18 bewußt war, während man bei Beziehung des *κειράμενος* auf *Π.* annehmen müßte, daß ihm trotz der formellen Erweiterung dieses Subj. durch den Zusatz *καὶ σὺν αὐτῷ Πρ. κ. Ἀκ.* doch P. allein als das eigentliche Subj. des Satzes bewußt geblieben wäre. Deshalb ist wahrscheinlich der Zusatz *κειράμενος κτέ.* auf Aquila zu beziehen, wenn auch die Beziehung auf P. nicht ganz ausgeschlossen ist (vgl. Overb.). Daß die Übernahme eines Gelübdes für P. selbst unmöglich gewesen wäre, kann man nicht rundweg sagen. Sein Fundamentalsatz von der Heilserlangung allein durch den Glauben war damit verträglich, daß er bei besonderem Anlasse — welcher Anlaß in unserm Falle etwa vorgelegen hätte, wissen wir nicht — eine jüd.-zeremoniale Sitte beobachtete (vgl. zu 21₂₆). Immerhin läge etwas Auffallendes in solchem Verhalten des P. (Krenkel, Beitr. z. Gesch. u. Br. d. P. S. 114 vermutet, daß der eigentliche Anlaß des Scherens in der epileptischen Krankheit des P. gelegen habe.) Aber auch, wenn nicht P., sondern Aquila der Träger des Gelübdes war, ist dies indirekt für P. charakteristisch und wird es von dem Vf. der AG. wohl mit der Absicht erzählt, zu zeigen, daß P. die geborenen Juden keineswegs zum Abfall vom mosaischen Gesetze anleitete, wie es ihm später vorgeworfen wurde (21₂₁), sondern auch bei seinen nächsten Anhängern von jüd. Herkunft die Beobachtung jüd. Gesetzessitte litt (vgl. Schneckenb. S. 66). — Die Lösung eines eigentlichen Nasiräergelübdes (Num 6) mußte beim Tempel in Jerus. geschehen (vgl. 21₂₃ff.). In unserem Falle wird ein Privatgelübde freierer Art vorgelegen haben, wie es unter den Juden der Diaspora wohl als Surrogat für das eigentliche Nasiräat üblich war (vgl. v. Orelli, Art. „Nasiräat"

in R. E.³). Jgſt S. 167 vermutet, daß Aquila eine ſchon zur Zeit der Vertreibung aus Rom übernommene, eigentlich eine Reiſe nach Jeruſ. bedingende Verpflichtung kurzerhand in Kenchreä löſte, ſo zwiſchen der erkannten Geſetzesfreiheit und dem durch das Gelübde ſich noch gebunden fühlenden Gewiſſen vermittelnd.

**V. 19.** Epheſus war damals die anſehnlichſte Stadt Vorderaſiens, Sitz des Prokonſuls der Provinz, Mittelpunkt eines großen Handelsverkehrs, beſonders aber wegen ſeines Artemis-Tempels und -Kults berühmt und viel beſucht. Vgl. die Art. „Eph." in Win. RW u. in BL; Zimmermann, Eph. im erſten chriſtl. Jahrh. 1874; J. T. Wood, discoveries at Eph. 1877; J. Wß, Art. „Kleinaſien" in R. E.³. P. „ließ jene (Aquila u. Priscilla) dort zurück; er ſelbſt aber ging in die Synagoge und disputierte mit den Juden". Das Zurücklaſſen der beiden in Eph. iſt in Gegenſatz zu dem Weiterreiſen des P. von dort gedacht (V. 21b). Darin, daß an dieſes Zurücklaſſen zunächſt gegenſätzlich das Gehen des P. in die Synagoge angereiht wird, liegt eine harte Ungefügigkeit der Darſtellung[1]. Nach Mey. u. Hilgf. Acta p. 250s. iſt gemeint, daß P. die beiden zurückließ, als er in die Synagoge ging (nach Hilgf.: weil ſie von Rom her aus der Synagoge ausgeſchloſſen waren). Aber das auf Eph. bezügliche *αὐτοῦ* hat ſeinen begrifflichen Gegenſatz in einem Orte außerhalb und nicht innerhalb Eph. Und nach der Mitteilung V. 18 über die gemeinſame Ausreiſe von P. mit Aquila u. Priscilla bedarf auch die nachher in V. 26ff. vorausgeſetzte Anweſenheit von Aquila u. Priscilla in Eph. einer vermittelnden Angabe über ihre Trennung von P. in Eph. **V. 21f.** Im beſtbezeugten Texte (ℵABE einige Min. u. Verſſ.) iſt Jeruſalem nicht direkt als Reiſeziel genannt[2]. P. „fuhr von Eph.

1. Wir dürfen hier eine Spur der Quellenbearbeitung finden. Wahrſcheinlich war in der Quelle die Notiz über die Zurücklaſſung des Aquila und der Priscilla unmittelbar mit der Angabe verbunden, daß P. weitergereiſt ſei (Schluß von V. 21). Der Vf. der AG. aber empfand das Bedürfnis, die ſpätere Rückkehr des P. nach Eph. zu motivieren und fügte deshalb die Mitteilung ein, daß P. ſchon auf der Hinreiſe nach Syrien eine gewiſſe Anknüpfung daſelbſt gefunden habe. Durch dieſe Einfügung wird nun aber nicht nur formell der Erzählungsfortſchritt geſtört, ſondern auch das Zurückbleiben von Aquila und Priscilla in Eph. in eine verkehrte Beleuchtung gerückt. Denn gewiß blieben dieſe Beiden in Eph. nicht unabhängig von dem Entſchluſſe des P., ſpäter dorthin zurückzukehren, wie es jetzt erſcheint, wo das Motiv der ſpäteren Rückkehr des P. erſt nach der Zurücklaſſung jener Freunde berichtet wird. Vielmehr wird jener Entſchluß des P. gerade ſchon der Grund geweſen ſein, weshalb die Freunde, die dem P. für ſeine Handwerksarbeit und dadurch indirekt für ſeine ſelbſtändige apoſtol. Wirkſamkeit ſo wichtig waren, daſelbſt zurückblieben. Dieſe letztere Erwägung ſpricht auch gegen die Annahme Sp.s S. 226f., daß nur V. 19b (*αὐτὸς δὲ κτέ.*) Zutat des Red. ſei und in der Quelle V. 20 u. 21a als Abſchiedsgeſpräch zwiſchen Aquila u. Priscilla u. P. gemeint geweſen ſei.

Die Ungefügigkeit des Erzählungsfortſchritts an u. St. iſt in 137 syr. p. marg. syr. sch. dadurch beſeitigt, daß ſie die Notiz über die Zurücklaſſung des Aquila und der Priscilla ſtatt in V. 19 erſt nach den Abſchiedsworten V. 21 einflechten (ſo Blaß im *β*-Text).

2. In V. 21 haben DHLP d. meiſt. Min. syr. hinter *εἰπών* die W.: *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα* (Rec.; Blaß im *β*-Text; Hilgf.). Dieſer Zuſatz iſt wahrſcheinlich dadurch veranlaßt, daß man in V. 22 eine kurze Reiſe des P. nach Jer. bezeichnet fand und die Driglichkeit derſelben nach Analogie von 20₁₆ motiviert dachte. Freilich liegt bei D syr. in 19₂₁ ein weiterer Texteszuſatz vor, der

ab und als er in Cäsarea gelandet war (*κατέρχεσθαι* wie 21$_3$. 27$_5$), ging er hinauf und zog nach Begrüßung der Gemeinde hinunter nach Antiochia". Aber fraglich ist der Sinn des „Hinaufgehens" (*ἀναβάς*) in diesem Zusammenhang. Die nächstliegende Deutung ist, daß P. vom Hafen in die höher gelegene Stadt Cäsarea hinaufgegangen ist und die dortige Gem. (vgl. 21$_8$ff.) begrüßt hat (so nach Älteren Blaß; Jäg. II S. 32ff.; Hltgm. ThLz 1896 S. 82; Baljon; Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1900, S. 5). Da aber Cäsarea der Hafenplatz für die Jerusalem-Reisenden ist und da *ἀναβαίνειν* der regelmäßig vom Hinaufziehen nach Jer. (vgl. 11$_2$. 15$_2$. 21$_{12.\ 15}$. 24$_{11}$. 25$_{1.\ 9}$ u. oft in d. Evv.), *καταβαίνειν* ebenso der vom Hinunterziehen von Jer. ins Tiefland (vgl. 8$_{15.\ 26}$. 24$_{1.\ 22}$. 25$_6$f.) gebrauchte Ausdruck ist, so kann man an u. St. in dem *ἀναβάς* eine Reise des P. nach Jer. zur Begrüßung der dortigen Gem., der *ἐκκλησία κατ' ἐξοχήν*, bezeichnet finden (so die gewöhnliche ältere Auffassung in Zusammenhang mit dem Text. rec. von V. 21; von den Neueren Weizs. S. 210; Zöckl.; B. Wß; Ramsay, S. Paul. p. 264f.; Belser S. 89ff.; Clemen, Paul. I S. 276f.). Die bloß andeutende Kürze der Bezeichnung dieses Besuchs des P. in Jer. wäre freilich um so auffallender, als in V. 18 nicht Jer., sondern Syrien als Reiseziel bezeichnet war[1]. **V. 23.** In Antiochia hat P. „einige Zeit zugebracht". *χρόνον*

von einer beabsichtigten, aber nicht zur Ausführung kommenden Reise des P. nach Jer. redet (s. d. Anm. zu 19$_1$). Hier scheint der in dem *β*-Texte von 18$_{21}$ angegebene Reiseplan als noch unausgeführt gedacht, in 18$_{22}$ also nicht eine Bezeichnung der Ausführung dieser Reise gefunden zu sein (vgl. Corßen GGA 1896 S. 440f.; Hltgm. ThLz 1896 S. 82). Aber einerseits kann diese Beziehung des *β*-Textes 19$_1$ auf den in dem *β*-Texte von 18$_{21}$ bezeichneten Reiseplan bezweifelt werden. P. könnte ja, nachdem er gemäß diesem Plane in Jer. gewesen (18$_{22}$) und dann wieder nach Galatien und Phrygien gereist wäre (18$_{23}$), von neuem die Absicht gehabt haben, nach Jer. zu gehen (vgl. Belser S. 97f.). Andrerseits kann auch dann, wenn sich der *β*-Zusatz in 19$_1$ wirklich noch auf die in 18$_{21}$ bezeichnete Reiseabsicht des P. zurückbezieht, doch der ursprüngliche Anlaß zu dem Zusatze in 18$_{21}$ darin gelegen haben, daß man das *ἀναβὰς κτέ.* 18$_{22}$ von einer Reise des P. nach Jer. verstand. Denn die Zusätze in 18$_{21}$ u. 19$_1$ stammen nicht notwendig von derselben Hand. Der in 18$_{21}$, der eine viel weitere Bezeugung hat als der in 19$_1$, kann der ältere sein und einer richtigen Deutung des *ἀναβὰς* V. 22 auf einen Besuch in Jer. seine Entstehung verdanken. Der spätere Zusatz in 19$_1$ kann dann durch den in 18$_{21}$ veranlaßt sein, weil man in 18$_{22}$ das Bezeichnetsein einer Jerusalem-Reise nicht mehr erkannte.

1. Zu dem Auffallenden dieser Kürze kommt das Auffallende der Sache hinzu. Gegen die Geschichtlichkeit einer damaligen Reise des P. nach Jer. erheben sich berechtigte Zweifel. Wenn man erwägt, mit welchen Schwierigkeiten der vorangehende Besuch des P. in Jer. zum Apostel-Konvente verknüpft gewesen war, welche tief begründete Besorgnisse seiner weiteren letzten Reise dorthin vorausgingen (20$_{22}$f. Röm 15$_{30}$f.) und welchen Ausgang diese wirklich nahm, so ist es schwer begreiflich, daß dazwischen ein flüchtiger Gelegenheitsbesuch des P. gelegen hätte, zu dem ihn keine Pflicht gezwungen und der keinerlei sachliche Bedeutung bekommen hätte. Das Nichterwähntsein dieser Reise nach Jer. im Galaterbriefe, trotzdem sie vor Abfassung desselben gelegen haben müßte (s. o. zu V. 23), beweist zwar für sich allein nicht die Ungeschichtlichkeit der Reise, unterstützt aber die anderweitigen Gründe für ihre Unwahrscheinlichkeit. Wenn der Text an u. St. wirklich eine Reise des P. nach Jer. meint, so muß man in dieser Angabe eine redaktionelle Zutat des Vf.s der AG. zum Quellenberichte sehen, nach Analogie seiner Zutat 11$_{30}$ (s. zu d. St.). Die Quelle erzählte nur von einer Reise nach Syrien (V. 18). Es konnte aber durch die Schiffahrtsverhältnisse bedingt sein, daß er in Cäsarea landete und dann zu Lande nach Antiochia reiste. — Sp. S. 226f. hält in unserm Abschnitte V. 19b, Jgst S. 166f. V. 19b–21a für redaktionelle Zutat.

ποιεῖν wie 15 38. Darüber, daß der damalige Aufenthalt des P. in Ant. nicht ganz kurz gewesen sein wird und wahrscheinlich dem Wiederbesuche auch anderer, von P. gegründeter christlicher Gemeinden in Syrien galt, vgl. oben S. 61 f. P. durchzog dann „die galatische Landschaft und Phrygien (s. zu 16 6), indem er alle Jünger stärkte" (στηρίζειν wie ἐπιστηρ. 14 22. 15 32. 41). Bemerkenswerte Voraussetzung des Bestehens von Gemeinden in diesen Landschaften. Dieser Besuch des P. bei den Galatern ist der in dem τὸ πρότερον Gal 4 13 indirekt angezeigte zweite. Das πάντας vor τοὺς μαθητὰς deutet nicht an, daß es neben den von P. bekehrten auch noch andere Christen dort gab (B. Wß), sondern nur, daß P. von den verstreuten Gemeinden oder Gemeindegliedern keine überging.

**V. 24–28. Bekehrung und Entsendung des Apollos durch Aquila und Priscilla**[1]. **V. 24.** Apollos[2], derselbe, auf den P. I Kor 1 12. 3 5 f. 4 6. 16 12 bezug nimmt, wird als ἀνὴρ λόγιος bezeichnet. Letzteres W. bed. „gelehrt" oder „beredt". An u. St. wird gewöhnlich die zweite Bedeutung angenommen, weil am Schlusse d. V. die Schriftgelehrsamkeit noch besonders hervorgehoben und andrerseits in V. 28 die Beredtsamkeit vorausgesetzt wird (Mey.). Aber entscheidend sind diese Gründe nicht. **V. 25.** „Er war unterrichtet über den Weg des Herrn (d. i. über das Christentum, vgl. zu 9 2) und glühend im Geiste (vgl. Röm. 12 11) lehrte er genau das auf Jesus Bezügliche, während er nur die Johannes-Taufe kannte." Unter dem πνεῦμα ist hier schwerlich der heilige Geist als bewirkende Ursache der glühenden Erregung verstanden (B. Wß, Jäg. II S. 35), sondern das menschliche Geistesleben als Stätte dieser Erregung (vgl. 17 16. 20 22. Mt 5 3. Mk 8 12. Joh 11 33. 23 21). Sehr merkwürdig ist die Charakteristik der religiösen Stellung des Apollos. Darin, daß er „nur die Johannes-Taufe kannte", gleicht er den Johannes-Jüngern 19 1 ff. Aber diese wußten nichts von Jesus; sie wußten nicht, daß die messianischen Erwartungen des Täufers in Jesu eine Verwirklichung gefunden hatten. Apollos dagegen soll über das Christentum und die Sache Jesu schon genau unterrichtet gewesen sein. War denn eine Taufe, die mit der Kenntnis von Jesus als dem erschienenen Messias verbunden war, noch bloß eine „Johannes-Taufe"?[3] Unmöglich ist es, unter τὰ περὶ τοῦ

1. Fortsetzung des Quellenberichts. S. d. Anm. zu V. 25.

2. Bei ℵ* lautet der Name Ἀπελλῆς, bei D Ἀπολλώνιος. Dies sind verschiedene Formen desselben Namens (Ἀπέλλων dorisch = Ἀπόλλων). Vgl. Blaß, Gr. § 6, 2; Zahn, Einl. I § 17, Anm. 10. Ich halte es mit Blaß für wahrscheinlich, daß in der AG. ursprünglich die Form Ἀπελλῆς gegeben war, die nach I Kor geändert wurde.

3. Zu dieser Schwierigkeit, daß der Johannes-Jünger Apollos so anders charakterisiert wird als die Johannes-Jünger 19 1 ff., kommt die andere hinzu, daß die Johannes-Jünger 19 1 ff., trotzdem sie ebenso in Ephesus leben, wie Apollos, durch die Bekanntschaft desselben mit dem Christentum und durch seine nähere Beziehung zu Aquila u. Priscilla ganz unbeeinflußt erscheinen. Diese Schwierigkeiten finden ihre befriedigende Lösung nur durch die Erkenntnis, daß die Charakteristik des Apollos 18 25 eine Zutat des Vf.s der AG. zu seinen Quellenberichte ist, und zwar eine solche, welche der sekundären, auch in Lk 1 vorausgesetzten Anschauung entspricht, daß der Täufer Jesum als Messias kannte. Die aus der Quelle stammende Erzählung 19 1 ff. dagegen steht mit der primären, in Mk 1 1–11 und in dem Logiastücke Mt 11 2–6. Lk 7 18–28 vorliegenden Überlieferung über den Täufer in Einklang. Vgl. oben S. 32 f. In der Quelle der AG. wird Apollos nur als ein nach Eph. gekommener alexandrinisch-jüd.

*Ἰησοῦ* einen „Messianismus" ohne Kenntnis von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu zu verstehen (so Baldensperger, d. Prolog d. 4. Evangeliums, 1898, S. 93ff., der an u. St. „eine sprachliche Ungenauigkeit oder Nachlässigkeit" findet, und W. B. Smith, d. vorgeschichtl. Jesus, deutsche Übersetzung, 1906 S. 6ff., der hier die Spur eines vermeintlichen vorchristlichen Jesus-Dogma und Jesus-Kultus sieht). **V. 26.** Priscilla und Aquila legten dem Apollos „genauer den Weg des Herrn dar". Offenbar steht das *ἀκριβέστερον* hier in Beziehung zu dem *ἀκριβῶς* V. 25. Wahrscheinlich ist der Vf. der AG. durch das *ἀκριβέστερον*, das er an u. St. in der Quelle vorfand, zu dem (freilich unlogischen) Schlusse verleitet worden, Apollos sei vorher schon *ἀκριβῶς* über den Weg des Herrn unterrichtet gewesen.

**V. 27**[1]. „Als er aber den Wunsch hatte, nach Achaja hinüberzufahren, ermunterten (ihn) die Brüder dazu und schrieben den Jüngern (dort), sie möchten ihn aufnehmen." „Die Brüder" sind schwerlich noch andere Christen in Eph. (B. Wß), sondern Aquila u. Priscilla, die der Kürze halber so bezeichnet werden. Bei *προτρεψάμενοι* können als Obj. die Christen in Kor. gedacht sein, die zur Aufnahme des Apollos ermuntert werden (Luth. u. And.; Mey., Overb., Nösg., Zöckl., B. Wß). Aber einfacher ist die Beziehung auf Apollos, dessen Wunsch nach Achaja zu reisen von Aquila u. Priscilla unterstützt und vollends befestigt wurde (Calv. u. And.; Weizs. Übers., Hltzm.). „Dort angekommen war er sehr förderlich für die Gläubiggewordenen durch seine Begabung." Zu *συμβάλλειν* vgl. Sap 5 8. Die W. *διὰ τ. χάριτος* werden von Overb., B. Wß u. And. mit *τοῖς πεπιστευκόσιν* verbunden, wären dann aber ein sehr bedeutungsloser Zusatz. Dagegen sind sie gewichtig in der Verbindung mit *συνεβάλετο πολύ*. *χάρις* ist die von Gott empfangene Begabung (vgl. 6 8). Durch den Art. wird sie als die dem Apollos zugehörige bezeichnet (vgl. Win. § 18, 2b). **V. 28.** „Denn nachdrücklich (zu *εὐτόνως* vgl. Lk 23 10) bekämpfte er (in Disputationen) die Juden öffentlich, indem er aus der Schrift (vgl. 17 2) bewies, daß Jesus der Messias sei (vgl.

---

Lehrer bezeichnet gewesen sein (18 24). Der Vf. der AG. aber dachte ihn auch als Johannes-Jünger nach Analogie derjenigen Johannes-Jünger in Eph., von denen die Quelle gleich nachher berichtete. Und die Art dieser Johannes-Jünger stellte er sich nun vor nach Maßgabe der nicht mehr ganz richtigen Anschauung, welche die nachapostolische Generation von dem Verhältnisse des Täufers zu Jesus hatte. Die neueren Kritiker haben die in dem Verhältnis unserer St. zu dem Abschnitt 19 1ff. liegende Schwierigkeit in verschiedener Weise zu lösen versucht. Sorof S. 29ff. schreibt den Abschnitt 19 1b–10 der ersten Lukas-Schrift, 18 24–19 1a dem Überarbeiter zu. Sp. S. 227f. betrachtet in 18 25 nur die Anfangsworte *οὗτος — τοῦ κυρίου* und die W. *ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰ.* als Zutat des Red. zur Quelle A, weist aber 19 1b–7 der Quelle B zu. Jgst S. 168f. hält 18 25 (und daneben aus V. 27b u. 28a die W.: *συνεβάλετο — εὐτόνως γὰρ*), Schmiedel, Hand-Komm. II, 1[2] S. 55f. V. 25c und daneben V. 26bc (Bekehrung des Apollos durch Aquila und Priscilla) und V. 28 (Judenpredigt des Apollos in Kor.), Clemen, Paul. I S. 277f. nur die Schlußworte von V. 25 für sekundäre Zutat.

1. Bei D syr. p. marg. ist eine umständlichere Motivierung der Reise des A. nach Kor. gegeben. V. 27 lautet bei ihnen: *ἐν δὲ Ἐφέσῳ ἐπιδημοῦντές τινες Κορίνθιοι καὶ ἀκούσαντες αὐτοῦ παρεκάλουν διελθεῖν σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν πατρίδα αὐτῶν. συγκατανεύσαντος δὲ αὐτοῦ οἱ Ἐφέσιοι ἔγραψαν τοῖς ἐν Κορίνθῳ μαθηταῖς, ὅπως ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα· ὃς ἐπιδημήσας εἰς τὴν Ἀχαΐαν πολὺ συνεβάλλετο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις.*

17$_{3}$. 18$_{5}$)." Das Doppelkompositum *διακατελέγχεσθαι* nur hier. Es ist wohl als Verschärfung des sonst gebrauchten *διαλέγεσθαι* (17$_{2}$ u. ö.) gemeint. Durch den Begriff *ἐλέγχειν* wird die überführende Beweiskraft seines Disputierens ausgedrückt. Das *δημοσίᾳ* wird mit bezug darauf gesagt sein, daß in der Synagoge auch Nichtjuden, *σεβόμενοι τ. θ.*, anwesend zu sein pflegten. Über das förderliche Wirken des Apollos in Kor. vgl. I Kor 3$_{6}$.

## Kap. 19.

**V. 1–41.** P. in Ephesus[1]. **V. 1**[2]. Nachdem P. „die oberen Gebiete" d. i. das gebirgige Hochland Kleinasiens durchzogen hatte, „kam er hinunter" (in die breite, nach dem Meere zugehende Talebene des Kayster) nach Ephesus. Hier traf er „einige Jünger". Unter *μαθηταί* sind in der AG. sonst immer Jünger Jesu, Christen, verstanden (6$_{1}$f. u. ö.). Die nur die Johannes-Taufe kennenden Leute heißen so, sofern bei ihnen dieselbe Bekanntschaft mit Jesus und wesentliche Zugehörigkeit zum Christentum vorausgesetzt ist, wie bei Apollos 18$_{25}$. Aber eben diese Voraussetzung ist unzutreffend, wie der weitere Verlauf unserer Geschichte zeigt. Der Ausdruck *μαθηταί* hier wird also ebenso auf den Vf. der AG. zurückzuführen sein wie der Einschub 18$_{25}$ (s. zu d. St.). In der Quelle waren die Leute vielleicht direkt als *μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου* bezeichnet. **V. 2.** Die dem P. in den Mund gelegte Frage: „empfingt ihr (über das *εἰ* s. zu 1$_{6}$) heiligen Geist, als ihr gläubig wurdet?" hat den schriftstellerischen Zweck, die Selbstäußerung der Leute über das, was ihnen mangelt, zu veranlassen. Deshalb sind Reflexionen darüber, wie P. zu dieser Frage kam, nicht angebracht. Die Antwort wird mit *ἀλλά* eingeführt, sofern sie in Gegensatz zu dem in der Frage Vorausgesetzten steht: „doch nicht einmal, ob heiliger Geist da ist, haben wir gehört". Es handelt sich nicht um die Existenz des h. Geistes im allgemeinen, sondern um sein Dasein auf Erden für die Menschen (vgl. Joh 7$_{39}$). Die Antwort ist verständlich bei solchen Jüngern des Täufers, welche von diesem gehört hatten, daß der demnächst kommende Messias, entsprechend den Verheißungen der Propheten (Jes 32$_{15}$. 44$_{3}$. Sach 12$_{10}$. Jo 3$_{1}$f.), mit dem h. Geiste taufen werde (Mk 1$_{8}$. Lk 3$_{16}$), welche aber nicht gehört hatten, daß Jesus der erschienene Messias sei, der diese verheißene Gabe nun wirklich gebracht habe. **V. 3.** „Auf was seid ihr denn getauft?" Das *οὖν* folgert aus der voran-

1. Fortsetzung des Quellenberichts. Über die Beurteilung des auf die Johannes-Jünger bezüglichen Abschnittes V. 1b–7 bei Sorof u. Sp. s. d. Anm. zu 18$_{25}$. Jgst 169f., Hilgf. ZwTh 1896 S. 357ff., Acta p. 291s., Clemen, Paul. I S. 281f. schreiben ihn dem Red. zu. Mir scheint die Hand des Red. nur in dem *μαθητάς* am Schlusse von V. 1 und dann in V. 6 erkennbar zu sein. Wahrscheinlich ist V. 6 ein Zusatz nach Analogie von 8$_{17}$. Über eine weitere Zutat zur Quelle in diesem Kap. s. d. Anm. zu V. 11.

2. D syr. p. marg. bieten V. 1 in folgender Fassung: *Θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου κατὰ τὴν ἰδίαν βουλὴν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα ὑποστρέφειν εἰς τὴν Ἀσίαν. διελθὼν δὲ τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἔρχεται εἰς Ἔφ., καὶ εὑρὼν τινὰς μαθητάς κτέ.* Vgl. über diesen Zusatz die Anm. zu 18$_{21}$.

gehenden Antwort, daß sie nicht die Taufe auf Jesum Chr. empfangen haben können. Da andrerseits dem P. bekannt ist, daß die Eigentümlichkeit dieser Leute in ihrem Getauftsein und ihrem Wertlegen auf die Taufe besteht, so fragt er nach dem Beziehungspunkte ihrer Taufe, durch den dieser, an sich in verschiedenem Sinne anwendbaren, symbolisch-kultischen Handlung ihre besondere Richtung und Deutung gegeben ist. Zu dem *εἰς* bei *βαπτίζειν* vgl. 8 16. Mt 28 19. Röm 6 3. I Kor 1 13. 10 2. Gal 3 27. Die Antwort lautet: „auf die Taufe des Johannes". Der Ausdruck ist eine Zusammenziehung zweier Wendungen. Die Frage, „auf was" sie getauft sind, wird indirekt beantwortet mit der Angabe, daß sie mit der Taufe des Joh., d. i. mit der von Joh. geforderten und vollzogenen Taufe getauft sind. Aber formell wird diese Antwort so gestaltet, als beantwortete sie direkt die Frage nach dem „auf was". **V. 4.** Vgl. 13 24. „(Johannes) sagte dem Volke (Israel), daß sie an den nach ihm Kommenden glauben sollten, — das ist an Jesum." Mit großem Nachdruck ist der Hauptbegriff *εἰς τὸν ἐρχόμενον* (vgl. Lk 3 16) dem *ἵνα* vorangestellt (vgl. Gal 2 10. II Kor 2 4). Die letzten W.: *τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν* sind nicht als Erklärung, die schon der Täufer seinem Hinweise auf den *ἐρχόμενος* gegeben habe, zu fassen, sondern als das neue Moment, durch welches jetzt P. die Verkündigung des Täufers ergänzt. Den vom Täufer als nahe bevorstehend verkündigten Messias bezeichnet P. als in der Person Jesu erschienen. **V. 5.** Das Hören der Botschaft, daß Jesus der erschienene Messias sei, gibt den Johannes-Jüngern den Entschluß, sich nun „auf den Namen des Herrn Jesus" taufen zu lassen. **V. 6.** Vgl. 8 17 (s. d. Anm. zu V. 1 ff.). „Sie redeten glossolalisch und prophetisch." Über Glossolalie s. d. Exkurs hinter 2 13; über Prophetie s. zu 11 27; zur Verbindung von Glossolalie und Prophetie vgl. I Kor 14, bes. V. 26–30[1]. **V. 7.** Ist diese Zwölfzahl als Anspielung auf die Urapostel ein Anzeichen des allegorischen Charakters der ganzen Erzählung (Weizs. S. 341)? B. Wß bemerkt mit Recht, daß das *ὡσεί* gegen das Erdichtetsein der Zahl um einer bestimmten Bedeutung willen zeugt.

**V. 8.** Das Auftreten des P. in der Synagoge wird ebenso charakterisiert wie 17 2 f. 18 4. Mit *πείθειν* ist das eindringliche Zureden, nicht aber auch der überzeugende Erfolg desselben bezeichnet[2]. **V. 9.** „Als sich aber einige verhärteten und ungehorsam blieben (gegenüber der Aufforderung zum Glauben), indem sie die (christliche) Richtung (über *ὁδός* s. zu 9 2) vor der versammelten Gemeinde (*πλῆθος* wie 6 2) lästerten, ging P. fort und sonderte die Jünger

1. In syr. p. marg. par. und einigen südfranzösischen Handschriften ist neben der Glossolalie auch die Gabe der *ἑρμηνεία γλωσσῶν* genannt. So rekonstruiert Blaß den *β*-Text u. St. folgendermaßen: *ἐλάλουν τε γλώσσαις ἑτέραις, καὶ ἐπεγίνωσκον ἐν ἑαυτοῖς, ὥστε καὶ ἑρμηνεύειν αὐτὰς ἑαυτοῖς. τινὲς δὲ καὶ ἐπροφήτευον.* Vgl. Blaß StKr 1896 S. 452 u. 467. Wegen der bestimmten Äußerungen des P. über die wünschenswerte Ergänzung der Glossolalie durch die Interpretationsgabe (I Kor 14 5. 13. 27 f.) schien diese Ergänzung zu postulieren zu sein in diesem Falle, wo P. die Gaben des Geistes vermittelte.

2. Das *τὰ* vor *περὶ τ. βασιλείας τ. θ.*, von T. nach ℵAEHLP Min. beibehalten, ist mit W.-H., B. Wß, Blaß nach BD zu streichen. Auch in 8 12 haben die späteren Handschr. diesen Zusatz.

ab, indem er (fortan) täglich seine Unterredungen in dem Hörsaal des Tyrannus hielt". Also eine Separation von der Synagoge wie 18 7. Tyrannus ist nicht für einen jüd. Lehrer zu halten, der eine Privat-Synagoge, ein Beth-Midrasch, hatte (Mey.), sondern für einen Heiden (Overb. u. A.). Ob er selbst als Rhetor oder Philosoph lehrte, oder ob der Hörsaal nur nach ihm als dem Hausbesitzer hieß, bleibt dahingestellt[1]. **V. 10.** „Dies geschah auf zwei Jahre." *ἐπί* c. acc. wie 13 30. Diese 2 Jahre kommen zu den 3 Monaten V. 8 hinzu. Man sollte zunächst denken, daß die 2 Jahre nun bis zum Schlusse des Aufenthaltes des P. in Eph. gerechnet wären (Mey.). Aber da die Gesamtzeit dieses Aufenthaltes in 20 31 als *τριετία* bezeichnet wird, so scheinen sie doch nur bis zu dem Zeitpunkte V. 21 gerechnet zu sein, wo P. von Eph. wegzureisen beschloß, so daß dann noch der in V. 22 bezeichnete Zeitraum hinzukam. S. zu V. 21. Über den Erfolg der Predigt des P. in Eph. vgl. I Kor 16 9. Zur Hyperbolie der Aussage, daß „alle Bewohner Asiens (s. zu 16 6), Juden sowohl wie Hellenen, das Wort des Herrn hörten", vgl. I Th 1 8. Röm 15 19.

**V. 11 f.**[2] „Auch außergewöhnliche (zu *οὐ τυχούσας* vgl. 28 2. III Mak 3 7) Machttaten vollbrachte Gott durch die Hände des P., so daß sogar (vgl. 5 15) zu den Kranken von seiner Haut weg Schweißtücher und Schürzen gebracht wurden und (dadurch) die Krankheiten von ihnen beseitigt wurden und die bösen Geister ausfuhren." Vgl. 5 12 u. 15 f. Das, was mit seiner Haut in Berührung gestanden hatte, wurde als Übertragungsmittel der an seinem Leibe haftenden Wunderkraft gedacht. Zu *σουδάρια* vgl. Lk 19 20. Joh 11 44. 20 7. *σιμικίνθιον* ist das latein. W. semicinctium, die bei der Arbeit nach Ablegung des Obergewandes getragene Schürze. **V. 13.** „Es versuchten aber auch einige von den umherziehenden jüd. Exorcisten über den von bösen Geistern Besessenen den Namen des Herrn Jesus zu nennen, indem sie sagten:

1. Bei D syr. p. marg. steht hinter *Τυράννου* nicht nur *τινός* (dieses auch bei EHLP viel. Min. vulg.), sondern auch der Zusatz: *ἀπὸ ὥρας πέμπτης ἕως δεκάτης*. Dieser Zusatz gehört zu den vereinzelten Fällen, in denen D wahrscheinlich Elemente des ursprünglichen Textes bewahrt hat, die bei unseren sonst besten handschriftlichen Zeugen verloren gegangen sind. Der sachliche Grund für die Wahl eben dieser Tagesstunden wird darin gelegen haben, daß die Hauptzeit für die Arbeit und auch für den Unterricht in den frühesten Tagesstunden lag, so daß der Hörsaal des Tyrannus erst von der fünften Stunde an für P. disponibel wurde. Vgl. Ramsay, St. Paul p. 271 und die dort angeführte Inschrift aus Attaleia in Lydien (Bulletin de Corresp. Hellen., 1887 p. 400), nach welcher eine öffentliche Verteilung von Öl „von der ersten bis zur fünften Stunde" geschehen sollte. B. Wß, Cod. D S. 110 vermutet, daß die Notiz des *β*-Textes nach alter mündlicher Tradition, Clemen, Paul. I S. 283, daß sie auf Grund einer Kenntnis von jener üblichen Arbeits- und Unterrichtszeit nachträglich eingefügt sei.

2. Der Abschnitt V. 11–20 wird von Sorof S. 31 als Zusatz des redigierenden Timoth. zur Lukas-Quelle aufgefaßt, von Sp. S. 220 aus der Quelle B hergeleitet (V. 10b entweder auch aus B oder vom Red.), von Jgst S. 170; Hilgf. ZwTh 1896 S. 359 ff., Acta p. 292; Clemen, Paul. I S. 283 auf den Red. zurückgeführt. Auch ich halte ihn für eine aus der mündlichen Überlieferung geschöpfte Zutat des Vf.s der AG. zum Quellenbericht. Hierfür spricht außer dem legendarisch übertreibenden Charakter des Inhalts, der in V. 11 f. in deutlicher Analogie zu 5 12. 15 f. steht, der Umstand, daß sich der Anfang von V. 21 ebenso wenig passend an V. 20 oder an V. 11 ff. anschließt, wie er in passender Beziehung zu V. 10a steht. Dann findet die Differenz zwischen der Zeitbestimmung V. 10 und 20 31 die einfachste Lösung. S. zu V. 21.

ich beschwöre euch bei dem Jesus, den P. predigt." Durch das (von den späteren Handschr. fortgelassene) *καὶ* hinter *τινες* werden diese Exorzisten dem die Dämonen austreibenden P. zur Seite gestellt. Jüd. Exorzisten waren damals innerhalb (vgl. Lk 11 19; auch 9 49) wie außerhalb Palästinas zahlreich. Nach Jos. Ant. 8, 2, 5 wandten sie vorzugsweise auf Salomo zurückgeführte Zauberformeln und -mittel an. Vgl. J. Wß, Art. „Dämonische" in R. E.[3]; Jülicher, Art. „Exorzismus im NT" in RGG; Wendland[2] S. 194 f. *ἐπὶ* c. acc. von der Richtung der Beschwörungsformel auf die Besessenen hin. Vgl. *προσεύχεσθαι ἐπί τινα* Jak 5 14. *ὁρκίζειν* mit doppeltem Akk. wie Mk 5 7. 1 Th 5 27. **V. 14.** „Es waren von einem gewissen[1] Skeuas, einem jüdischen Hohenpriester, sieben Söhne, die das taten." Skeuas, sonst unbekannt, heißt *ἀρχιερεύς* als zugehörig zu einem der jüd. Priesteradels-Geschlechter (s. zu 4 6). Weil in V. 16 nur von zwei Personen die Rede ist, konjiziert Overb. an u. St. *δύο* (Gig. hat duo), während Blaß nach D auch im α-Texte das Zahlwort weglassen möchte. Aber wie sollte das *ἑπτὰ* nachträglich in den Text gekommen sein? **V. 15.** Schilderung des üblen Ausganges einer solchen Beschwörung mittelst illegitimer Anwendung des Namens Jesu. Daß in anderen Fällen diese Beschwörungsversuche anders verliefen, ist nicht ausdrücklich erwähnt, aber daraus zu entnehmen, daß nach V. 16 es von den 7 Söhnen des Skeuas nur 2 waren, denen gegenüber der Dämon in so gefährlicher Weise auf diese Beschwörungsform reagierte. **V. 16.** „Der Mensch, in dem sich der böse Geist befand, sprang auf sie, überwältigte beide und erwies seine Kraft gegen sie (d. h. mißhandelte sie)." Das auffallende *ἀμφοτέρων* nach dem *ἑπτά* V. 14 hat verschiedene künstliche Erklärungsversuche veranlaßt, bei denen es möglich bleiben soll, an das Beteiligtsein aller 7 Söhne des Skeuas in dem vorliegenden Falle zu denken. Nach Ewald S. 478 soll *ἀμφοτέρων* neutrisch bed.: „von beiden Seiten", d. i. von oben und unten. K. Schmidt S. 129 übersetzt: „ihrer zwei zusammen überwältigend (mit jeder Hand einen packend) bezwang er sie (die sieben)". Jäg. II S. 46 f. ergänzt *χειρῶν*: „er überwältigte ihre beiden Hände". Nestle, Berl. philol. Wochenschr. 1900, Nr. 47, bemerkt (im Anschluß an Bury Class. Rev. 11, 8), daß im späteren Griechisch *ἀμφότεροι* die Bedeutung „alle miteinander" haben kann. Aber am richtigsten ist es, das befremdliche Moment nur durch die Kürze der Erzählungsweise zu erklären. Einige der genaueren Umstände: das Beteiligtsein von nur zweien der 7 Söhne des Skeuas und das sich Abspielen des Vorganges innerhalb eines Hauses (s. die Schlußworte von V. 16), sind nur indirekt aus dem Verlauf der Erzählung ersichtlich.

---

1. T. liest nach ℵAHLP d. meist. Min. vulg. syr.$^{p}$: *τινες*. Dieser Nomin. in Verbindung mit dem folgenden *ἑπτὰ υἱοὶ* ist sehr hart. Durch B(D)E 36. 180 syr.$^{sch.}$ cop. arm. ist *τινος* bezeugt (W.-H., B. Wß, Blaß). Es ist leicht möglich, daß dieser Gen. aus Versehen geändert wurde. — Bei D syr.$^{p.\ marg.}$ lautet V. 14: *ἐν οἷς καὶ υἱοὶ Σκευᾶ τινὸς ἱερέως ἠθέλησαν τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, [οἳ] ἔθος εἶχαν τοὺς τοιούτους ἐξορκίζειν. Καὶ εἰσελθόντες πρὸς τὸν δαιμονιζόμενον ἤρξαντο ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα λέγοντες· παραγγέλλομέν σοι ἐν Ἰησοῦ, ὃν Π. κηρύσσει, ἐξελθεῖν.* So Hilgf. u. Blaß im β-Texte, aber letzterer mit Einsetzung von *ἄρχοντος* (nach gig.[2]) für *ἱερέως*. Über den sekundären Charakter dieses Textes s. oben S. 53 f. und vgl. B. Wß, Cod. D S. 95 f.

**V. 17.** Zum Anfang vgl. 1 19. Der Eindruck des außerordentlichen Ereignisses wird geschildert wie 2 43. 5 5. 11. Zu *ἐπέπεσεν φόβος* vgl. Lk 1 12. Apk 11 11. Verbindung des Lobpreises mit der Furcht wie Lk 5 26. 7 16. **V. 18.** „Auch viele von den Gläubiggewordenen kamen und gestanden und erzählten ihre (früheren) Praktiken." Das Part. Perf. *τῶν πεπιστευκότων* scheint von solchen, die schon früher gläubig geworden waren, nicht von solchen, die erst jetzt infolge des Ereignisses V. 14ff. gläubig wurden, verstanden werden zu müssen (Baumg., B. Wß, Blaß). Es ist freilich auffallend, daß diese Gläubigen erst jetzt sich zum vollen Eingeständnis ihres früheren Treibens veranlaßt fühlen. *πρᾶξις* ist an sich vox media (vgl. Mt 16 27. Röm 12 4). So will Jäg. II S. 47f. (im Anschluß an Luth.) das W. an u. St. von ausgerichteten Taten im Dienste des Evang.s verstehen. Aber da das W. im NT vorzugsweise von bösen Handlungen gesagt ist (Lk 23 51. Röm 8 13. Kol 3 9) und im profanen Sprachgebrauch gerade mit bezug auf Zaubereien viel gebraucht wird (vgl. Deißm., Bibelstud. S. 5), so kann im Zusammenhange u. St. die üble Bedeutung des Begriffes nicht zweifelhaft sein. **V. 19.** „Zahlreiche aber von denen, die den Zauberkram getrieben hatten, brachten ihre Bücher zusammen und verbrannten sie vor Allen." *περίεργα* ist Term. techn. für die Zauberei (vgl. Wetst. u. Deißm. a. a. O.). *βίβλοι* sind Bücher und Zettel mit Zauberformeln, wie solche gerade von Eph. aus als *Ἐφέσια γράμματα* massenhaft verkauft wurden. Vgl. Wetst.; Wessely, Ephesia grammata, Wien 1886; auch die Mitteilungen Deißm.s a. a. O. S. 4ff. 21ff. aus den ägyptischen Zauberpapyri, denen die an u. St. erwähnten gleichartig zu denken sind. Den Wert berechneten sie auf „50000 in Silber". Das Silbergeld sind Drachmen. 50000 attische Drachmen sind ca. 36000 Mark. **V. 20.** „In dieser Weise wuchs und verstärkte sich (Imperfekta wegen der Fortdauer) des Herrn Wort mit Macht." Vgl. 6 7. Das *τοῦ κυρίου*, das nach ℵ*AB vor, nicht nach *ὁ λόγος* zu stellen ist, wird wohl passender mit diesem Begriffe *ὁ λόγος* (vgl. V. 10), als mit *τὸ κράτος* verbunden. Es ist nachdrücklich vorangestellt im Gegensatz zum heidnischen Unwesen (B. Wß).

**V. 21.** Die Anfangsworte: „als dies aber vollendet war", können sich nicht auf V. 20 beziehen, weil das dort bezeichnete Wachstum nicht als ein zum Abschluß gekommenes gedacht sein kann. Aber auch die Beziehung auf das in V. 11–19 Berichtete, die vom Vf. der AG. gemeint sein muß, ist deshalb ungeschickt, weil hier von dem apost. Missionswerke, das P. zur vollen Durchführung gebracht hätte (vgl. 14 26), gerade nicht die Rede war. Wenn V. 11–20 eine episodische Zutat zur Quelle ist, so bezog sich in dieser letzteren der Begriff *πληροῦσθαι* wahrscheinlich auf die *ἔτη δύο* V. 10 (Sp. S. 229); vgl. *διετίας πληρωθείσης* 24 27. Dann war es in dem Quellenberichte ganz klar, daß für den Gesamtaufenthalt des P. in Eph. der *χρόνος* V. 22 noch zu den 2 Jahren V. 10 (und den 3 Monaten V. 8) hinzuzurechnen war. „P. beschloß (zu *τίθεσθαι ἐν τῷ πνεύματι* vgl. 5 4) nach Durchwanderung von Macedonien und Achaja (um die hier gegründeten Gemeinden zu besuchen; vgl. I Kor 16 5f.) nach Jer. zu ziehen." Der besondere

Zweck dieſer Reiſe war nach I Kor 16 1–4. Röm 15 25–27 die Überbringung einer Kollekte (vgl. 24 17). Nach I Kor 16 4 hatte P. dieſe Reiſe damals nur bedingungsweiſe vor. Bei der urbanen Art, in der er ſtets die Kollektenſache beſpricht, iſt es freilich möglich, daß der hypothetiſche Ausdruck I Kor 16 4 nur eine zartere Form für die Aufforderung iſt, der Kollekte deshalb, weil er ſelbſt ſie mit überbringen wollte, auch eine entſprechende Höhe zu geben. Sein Plan, hinterher „auch Rom zu ſehen“ (vgl. Röm 1 13–15. 15 23f.), wird durch das *δεῖ* als dem Willen Gottes entſprechend gekennzeichnet (vgl. 23 11). **V. 22.** „Nach Entſendung zweier ſeiner Gehülfen (vgl. 13 5), des Timotheus und des Eraſtus, nach Macedonien verweilte er ſelbſt noch eine Zeitlang in Aſien.“ Über die damalige Sendung des Timoth. nach Korinth vgl. I Kor 4 17. 16 10f. Eraſtus iſt der II Tim 4 20 erwähnte, vielleicht identiſch auch mit dem Röm 16 23 genannten. *εἰς τ. Ἀσίαν* iſt hier wohl einfach gleichbed. mit *ἐν τῇ Ἀσίᾳ* (wie D auch lieſt). Aſien iſt gewiß abſichtlich genannt, um den Aufenthalt des P. nicht auf Eph. zu beſchränken.

**V. 23**[1]. „Es entſtand aber um jene Zeit (vgl. 12 1) eine nicht geringe Unruhe in betreff der Richtung (d. i. des Chriſtentums; über *ὁδός* ſ. zu 9 2).“ Soſof S. 33 u. v. Manen S. 115 vermuten, daß in der Quelle ſtatt *τῆς ὁδοῦ* geſtanden habe: *τῆς θεοῦ*, nämlich der Göttin *κατ᾽ ἐξοχήν* von Eph. **V. 24.** „Ein Mann namens Demetrius, ein Silberſchmied, der ſilberne Tempel der Artemis (d. i. Nachbildungen ihres Tempels) anfertigte, verſchaffte den Künſtlern nicht geringen Verdienſt.“ Über den berühmten, nach dem durch Heroſtratus 356 v. Chr. angeſtifteten Brande neu erbauten, zu den 7 Weltwundern gerechneten Artemis-Tempel in Eph. vgl. Ferguſſon, The temple of Diana at Eph. 1883 und die zu 18 19 angeführte Literatur. Miniaturnachbildungen des Tempels in Silber oder in Terracotta mit dem Bildnis der Göttin darin wurden teils von den auswärtigen Beſuchern des Tempels mitgenommen (vgl. Amm. Marc. 22, 13; Dio Caſſ. 39, 20), teils als Weihgeſchenke im epheſ. Tempel dargebracht (vgl. Ramſay, Church p. 123ff.).

1. Der Bericht V. 23–41 iſt durch charakteriſtiſche Lokalfarbe (vgl. Lightfoot CR 1878 p. 292ff., abgedruckt in ſ. Essays on supernat. relig. p. 297ff.) und anſchauliche Detaillierung ausgezeichnet. Ich halte es für wahrſcheinlich, daß er mit aus der Quelle ſtammt (ſo auch O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 405; Soſof S. 33; Hilgf. ZwTh 1896 S. 365; J. Wß, Abſicht der AG. S. 31; Clemen, Paul. I S. 285ff.). Sp. S. 230f. betrachtet ihn als epiſodiſche Zutat aus der Quelle B; Jgſt S. 171 ſchreibt ihn dem Red. zu. – Mit Unrecht haben Br. I S. 217 u. Overb. S. 321 die Geſchichtlichkeit dieſer Erzählung beanſtandet. Nach Wellhauſen NGW 1907 S. 15ff. liegt die Beſchreibung einer Judenhetze in Eph. zugrunde; der Vf. der AG. hat dieſe Beſchreibung für ſeine Zwecke oberflächlich umgearbeitet. Vgl. hiergegen Harnack III S. 179f. Auch Weizſ. S. 328ff. ſieht in der Erzählung nur „einen ſchwachen Schattenriß wirklicher Erinnerungen“, da der von P. ſelbſt I Kor 15 32 bezeugte Tierkampf in der Arena zu einem Tumulte im Theater ohne direkte Lebensgefährdung des Ap.s abgeblaßt ſei. Aber unberechtigt iſt eben dieſe Identifizierung unſeres Ereigniſſes mit demjenigen I Kor 15 32, bei dem es ſich um eine direkte Todesgefahr des P. handelte, wenn auch gewiß nicht um einen wirklichen Tierkampf, der in II Kor 11 23ff. mit aufgezählt ſein würde (vgl. die ebenſo bildliche Bezeichnung einer Todesgefahr Röm 16 4). Daß unſer Ereignis identiſch iſt mit der Trübſal, die nach II Kor 1 8ff. in Aſien über P. gekommen iſt (vgl. Pfleid. S. 593; Hilgf. ZwTh 1896 S. 363; Blaß), iſt zwar nicht ausgeſchloſſen; aber nach den in II Kor 1 8ff. gebrauchten Ausdrücken halte ich es für wahrſcheinlicher, daß P. hier auf eine ihn dem Tode naheführende Krankheit bezug nimmt.

Gegen die Meinung von Hicks, Exp. 1890 II p. 401ff., daß Demetrius der Verfertiger silberner Artemis-Statuetten gewesen und die Angabe unserer St., er habe silberne Tempel verfertigt, aus einer irrigen Deutung seines Titels *νεοποιός*, d. i. Beisitzer der Zivilbehörde von Tempelprovisoren, geflossen sei, s. Ramsay a. a. O. p. 112ff. Von den *τεχνῖται*, die Demetrius in Verdienst setzte (vgl. 16,16)[1], werden in V. 25 die *ἐργάται* unterschieden. Demetrius ist als Chef eines großen Betriebes zu denken, vielleicht des einzigen dieser Art in Eph., in welchem alle mit der Anfertigung der silbernen Tempelchen beschäftigten Kunsthandwerker wie zu einer Gilde zusammengeschlossen waren (vgl. Ramsay a. a. O. p. 128).

**V. 25.** Demetrius versammelte diese Künstler und „die mit Derartigem beschäftigten Handwerker", d. i. nicht nur die unter den *τεχνῖται* stehenden niederen Arbeiter, sondern auch Leute, deren Arbeit indirekt mit dem Gewerbe des Dem. und der *τεχνῖται* in Beziehung stand oder welche ein ähnliches, mit dem Artemis-Kult zusammenhängendes Gewerbe betrieben. Nur dann hat das *τοιαῦτα* seine volle Bedeutung. Alle diese Interessenten erinnert Dem. daran, „daß aus diesem Gewerbe der Wohlstand für uns herkommt". **V. 26.** Indem er es als „Verführung" (*μετέστησεν*) des Volkes kennzeichnet, daß P. lehrt: „nicht (wirkliche) Götter sind die mit Händen gemachten" (*θεοὶ* ist Präd.), erscheint Dem. als Vertreter des vulgären Aberglaubens, der das Götterbild mit der Gottheit identifiziert. Durch sein Gewerbe war er für die Aufrechterhaltung dieses Aberglaubens interessiert. **V. 27.** „Aber nicht nur dieses Stück (nämlich unser gewinnbringendes Gewerbe; zu *μέρος* vgl. II Kor 3,10. 9,3. Kol 2,16) läuft Gefahr in Mißachtung zu geraten, sondern auch das Heiligtum der großen Göttin Artemis (läuft Gefahr) für nichts geachtet zu werden und in Zukunft gar verlustig zu gehen der Majestät derselben (d. i. der Göttin), welche doch ganz Asien und die ganze Welt verehrt." Der (durch ℵABE mehr. Min. bezeugte) Gen. *τῆς μεγαλειότητος* wird von Mey., Zöckl., B. Wß als Gen. partitivus und das hierbei zu ergänzende *τι* als Subj. zu *μέλλειν καθαιρεῖσθαι* gefaßt: „und (es droht) sogar etwas von ihrer Majestät vernichtet zu werden". Kann aber in dieser Weise der Subjektsakk. ausgelassen sein? Richtiger scheint es mir, aus dem Vorangehenden noch *τὸ ἱερόν* als Subj. zu nehmen und den Gen. zu *καθαιρεῖσθαι* zu ziehen nach Analogie des Gen. bei Verbis der Absonderung oder des Beraubens. Vgl. I Tim 6,5 u. s. Kühner-Gerth, Gramm. d. griech. Sprache[3] II § 421, 3; Win. § 30, 6. Blaß ändert den Text in: *μέλλει τε καὶ καθαιρεῖσθαι ἡ μεγαλειότης αὐτῆς*. **V. 29.** „Die Stadt wurde mit der Verwirrung erfüllt[2] und man stürmte einmütig in das Theater", das wie in

1. Blaß erreicht den Gedanken, daß die übrigen *τεχνῖται* selbständig neben dem *τεχνίτης* Dem. standen, durch Einfügung eines *δ* vor *παρείχετο*, so daß das *ποιεῖν ναοὺς κτέ.* als das Gewinn Bringende genannt ist. Er muß dann aber am Anfang von V. 25 auch im *α*-Texte nach D anstatt *οὓς*: *οὗτος* lesen und das *καὶ* hinter *συναθροίσας* weggelassen. Den *β*-Text von V. 25 rekonstruiert er nach syr.sch. folgendermaßen: *οὗτος συναθροίσας πάντας τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς συνεργάτας αὐτῶν ἔφη πρὸς αὐτούς κτέ.* Vgl. ed. Act. sec. form. rom. p. XXVII.

2. Statt der durch ℵAB bezeugten ΣA: *καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως* (T., W.-H.) haben gig. syr.sch.: *καὶ συνεχύθη ὅλη ἡ πόλις* (so Blaß im *β*-Text), D aber:

anderen antiken Städten ſo gerade auch in Eph. den Mittelpunkt für das öffentliche Leben bildete, wo alle Publikationen und andere öffentliche Akte vorgenommen wurden. Vgl. die bei Wood a. a. O. im Appendix; Lightfoot CR 1878 p. 293f.; Deißm., Licht v. Oſten S. 77 mitgeteilten Inſchriften. Dabei „ſchleppte man mit die Macedonier Gajus und Ariſtarchus, Reiſegefährten (*συνέκδημος* wie II Kor 8 19) des P.". Man ſcheint dieſe beiden unterwegs getroffen und als Gefährten des P. erkannt zu haben. Der Macedonier Gajus iſt von dem gleichnamigen Derbäer 20 4 zu unterſcheiden, ebenſo von dem Korinthier I Kor 1 14. Röm 16 23. Über Ariſtarchus vgl. 20 4. 27 2. Kol 4 10. Phm 24.

**V. 30.** P. wollte ſich hinbegeben zu dem *δῆμος* d. i. „zu dem (im Theater) verſammelten Volk". Vgl. 12 22. 17 5. **V. 31.** „Auch einige von den Aſiarchen — — mahnten ihn, ſich nicht ſelbſt ins Theater zu begeben." *Ασιάρχης* heißt der Vorſitzende des *κοινόν* (d. i. des Landtages) der Prov. Aſien; in den anderen Provinzen hießen die entſprechenden Beamten *Γαλατάρχης, Βιθυνιάρχης, Συριάρχης* uſw. Da die Provinziallandtage ſpeziell Feſtgemeinſchaften zum Kulte des Kaiſers waren, ſo waren dieſe Beamten die *ἀρχιερεῖς* der betreffenden Provinzen; ſie hatten auch auf eigene Koſten die Spiele zu veranſtalten. Sie wurden auf ein Jahr gewählt, und zwar aus den angeſehenſten und reichſten Männern; ihr Titel blieb ihnen aber auch nach Beendigung ihres Amtsjahres. So konnten alſo, während es nur einen einzigen fungierenden Aſiarchen gab, doch in Eph. mehrere angeſehene Männer mit dem Titel eines Aſiarchen vorhanden ſein (wie die *ἀρχιερεῖς* der Juden; ſ. zu 4 6). Vgl. Marquardt, röm. Staatsverwaltung I ² S. 504ff.; Zimmermann a. a. O. S. 130; Stark in BL I S. 263; Brandis, Hermes 1897 S. 509ff. u. Art. *ἀσιάρχης* bei Pauly-Wiſſowa R. E.; J. Wß, Art. „Kleinaſien" in R. E. ³ X S. 538f.

**V. 32.** Mit *μὲν οὖν* wird wieder an die in V. 29 bezeichnete Situation angeknüpft. Im Theater „ſchrie jeder etwas anderes", d. i. ſchrieen alle durcheinander. Zu *ἄλλοι — ἄλλο τι* vgl. 21 34. „Denn die Verſammlung (*ἡ ἐκκλησία* hier nicht die rechtlich zuſammenberufene, ſondern die zuſammengelaufene Volksverſammlung; vgl. nachher V. 39) war wirr." **V. 33.** „Aus der Menge heraus aber unterwies[1] man den Alexander, da ihn die Juden vorſchoben." Man muß *συμβιβάζειν* hier, wie I Kor 2 16, im Sinne von „unterweiſen" faſſen und dieſe Unterweiſung, gemäß dem Schluſſe von V. 32, auf den Grund des tumultuariſchen Zuſammenlaufs und des Geſchreies V. 28

---

*καὶ συνεχύθη ὅλη ἡ πόλις αἰσχύνης.* Dieſe letztere LA, deren ſekundäre Art Corßen GGA 1886 S. 430 dargelegt hat, iſt von Hilgf. ZwTh 1897 S. 633f. verteidigt worden mit der mehr intereſſanten als einleuchtenden Begründung, daß *αἰσχύνη* hier jüdiſche Bezeichnung für die Artemis ſei, ſo wie in LXX III Reg 18 19. 25 בעל mit *αἰσχύνη* wiedergegeben ſei (= בֹּשֶׁת Hoſ 9 10. Jer 3 24. 11 13). Weil dem Begleiter des P. die Stadtgöttin von Epheſus eine *αἰσχύνη* war, habe er entrüſtet geſchrieben: „verwirrt ward die ganze Schandſtadt".

1. Durch ℵABE ein. Min. iſt *συνεβίβασαν* bezeugt (ſo T., W.-H., B. Wß); HLP d. meiſt. Min. haben *προεβίβ.* (Rec.); D*: *κατεβίβ.* (ſo Blaß in beiden Texten, Hilgf. ZwTh 1896 S. 364 u. 366). Für den Sinn iſt *συνεβίβ.* die ſchwierigſte, *κατεβιβ.* die leichteſte LA. Daß man das *συνεβίβ.* abzuändern ſuchte, lag ſehr nahe.

beziehen. Alex. wird aus der Volksmenge heraus über jenen Grund unterrichtet. Er war zur Erkundung dieses Grundes vorgeschoben von den Juden, die wohl das Eine erkannten, daß es sich um eine Demonstration gegen Verächter der Artemis handelte, und die deshalb für sich selbst eine Gefahr fürchteten. Auf Grund der empfangenen Instruktion versucht Alex. zu reden, und zwar verteidigend (*ἀπολογεῖσθαι*), im Interesse natürlich nicht des P., sondern der gefährdeten Juden. Kaum erkennt man aber, daß er Jude ist, so erhebt sich gegen seine Rede allgemeine Opposition (V. 34), weil man von einem Juden selbstverständlich voraussieht, daß er nicht im Interesse der Göttin sprechen wird. B. Wß nimmt für *συμβιβάζειν* die Bedeutung „schließen" an (wie 16₁₀) und erklärt: „Einige aus der Menge schlossen, daß Alex. (scil. es sei, um deswillen man zusammengekommen, also der Attentäter), weil ihn vorschoben die Juden". Bei der LA *προεβίβασαν* würde der Sinn sein: Vornstehende zogen den von den Juden von hinten vorgeschobenen Alex. aus der Menge vor (Mey.). Bei der LA *κατεβίβασαν* wäre an ein Herunterholen des Alex. aus der in den höheren Teilen des Theaters angesammelten Menge in die Arena zu denken. Daß dieser Alex. identisch wäre mit dem I Tim 1₂₀ oder dem II Tim 4₁₄ Genannten (Nösg., Zöckl.), ist nicht wahrscheinlich. Hltgm., Pastoralbr. S. 256 meint, daß der Vf. der Pastoralbriefe durch die Notiz an u. St. zu seinen Angaben über den Alex. veranlaßt sei. **V. 34.** Der Satz: *ἐπιγνόντες – φωνὴ ἐγένετο μία* enthält eine Anakoluthie wie Mk 9₂₀. Joh 7₃₈ (vgl. Win. § 63 I, 1; Blaß, Gr. § 79, 8). Wenn im Folgenden *κράζοντες* zu lesen ist[1], so ist die durch den Sinn sehr nahegelegte Anakoluthie verdoppelt. Der Ausruf: *μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων* steht bei B doppelt, schwerlich nur durch Abschreiberversehen. Die Andauer des Geschreies wird dadurch geschildert (B. Wß).

**V. 35.** Der „Stadtschreiber" beruhigte die Menge. *γραμματεύς* ist der Titel einer bei öffentlichen Versammlungen und Erlassen in Eph. beteiligten Magistratsperson, die auf den von Wood a. a. O. im App. mitgeteilten Inschriften eine große Rolle spielt. Vgl. Liebenam, Städteverwaltung im röm. Reich, 1900 S. 548f. „Wen von Menschen gibt es denn (über das *γάρ* in der Frage s. z. 8₃₁), der die Stadt der Epheser nicht kennte als Tempelhüterin der großen Artemis und des vom Himmel gefallenen Bildes?" *νεωκόρος* bezeichnet eigentlich den Tempelkehrer, dann den Tempelhüter und ist Epitheton von Städten, besonders in Kleinasien, welche sich die Pflege eines Tempels zu Ehren einer Gottheit oder besonders auch des Kaisers angelegen sein ließen. Vgl. J. Wß, Art. „Kleinasien" in R. E.[3] X S. 543f. Als *διοπετές*, vom Himmel gefallen, galt das im Tempel aufgestellte Artemisbild, das die Göttin als *πολύμαστος*, multimammia, darstellte. Vgl. v. Dobschütz, Christusbilder I, 1899, S. 11f. 14f. u. Belege S. 41. Die Warnung **V. 36:** „nichts Überstürztes zu tun", wird in **V. 37** begründet durch die Tatsache, daß „diese Männer" d. i. die in V. 29 genannten, nichts gegen

1. So nach ℵA C., B. Wß, während W.-H., Blaß, Hilgf. mit der Rec. *κραζόντων* beibehalten. Leicht konnte der anakoluthische Nomin. in den Gen. umgesetzt, leicht aber auch der Gen. gemäß dem vorangehenden *ἐπιγνόντες* abgeändert werden.

den Tempel und die Göttin verbrochen haben, was zum Einschreiten berechtigten Anlaß gäbe. **V. 38.** „Wenn nun Dem. und die Künstler mit ihm gegen irgend jemanden etwas vorzubringen haben (*λόγος* wie 15 6), so werden Gerichts-Versammlungen abgehalten und gibt es Prokonsuln." *ἀγοραῖοι* scil. *σύνοδοι* (anders 17 5). Der generische Plur. *ἀνθύπατοι* ist gesagt de eo, quod nunquam non esse soleat (Beng.). **V. 39.** „Wenn ihr aber etwas darüber hinaus[1] begehrt (d. i. wenn außer den etwaigen Privatansprüchen des Dem. und seiner Genossen bei euch noch andere Beschwerden und Wünsche vorliegen), so wird das in der gesetzmäßigen Volksversammlung erledigt werden." Über *ἔννομος ἐκκλησία* vgl. Ramsay Exp. 1896 I p. 137 ff. Man kann unterscheiden zwischen *νόμιμοι ἐκκλησίαι*, die regelmäßig an bestimmten Tagen abgehalten, und *σύγκλητοι ἐκκλησίαι*, die auf besonderen Anlaß zusammenberufen wurden. Es liegt nahe, die *ἔννομος ἐκκλησία* an u. St. im Sinne einer solchen *νόμιμος ἐκκλ.* zu verstehen im Unterschiede von einer auch gesetzlich berufenen und verlaufenden, aber außerordentlichen Volksversammlung (vgl. Lightfoot CR 1878 p. 295). Aber Ramsay betont mit Recht, daß es im Zusammenhange u. St. doch nur auf den Gegensatz der gesetzmäßigen Versammlung zur ungesetzlichen ankommt. Er weist jedoch im Anschluß an Lévy, Revue des études grecques 1895 p. 203 ss., darauf hin, daß in der damaligen Zeit wahrscheinlich von der röm. Behörde garkeine anderen, als die regelmäßigen Volksversammlungen gestattet wurden. Praktisch wäre denn also doch die *ἔννομος ἐκκλ.* mit einer *νόμιμος ἐκκλ.* identisch gewesen. Aber unser Vf. hätte wohl absichtlich den Ausdruck *ἔννομος* gewählt, um nicht sowohl das Moment des Regulären, als das des Gesetzmäßigen hervorzuheben. **V. 40.** „Wir laufen Gefahr, wegen des heutigen (Tages) unter Anklage des Aufruhrs gestellt zu werden, ohne daß eine Schuld vorliegt; und wir werden uns mit bezug hierauf, auf diesen Zusammenlauf, nicht verantworten können." Zu *περὶ τῆς σήμερον* ist die Ergänzung des Begriffs *ἡμέρας* (vgl. Mt 11 23. 27 8. 28 15 und die Auslassung von *ἡμέρα* AG 16 11. 20 15. 16. 18) näherliegend, als die dem Sinne nach auch sehr passende des Begriffs *ἐκκλησίας* (B. Wß, Blaß, Ramsay Exp. a. a. O. p. 145). Luth., Calv. u. A., auch Buttm. S. 154, Overb., betrachten *στάσεως* als das zu *περὶ τῆς σήμερον* gehörige Subst. Blaß wünscht die W. *περὶ τῆς* zu streichen und *σήμερον* mit *κινδυνεύομεν* zu verbinden. *αἰτίου* ist nicht mit Vulg., Overb. maskulinisch, sondern wie Lk 23 4. 14. 22 neutrisch zu verstehen, und zwar von der schuldvollen Ursache. Die Absicht des Zusatzes *μηδενὸς αἰτίου ὑπάρχοντος* ist nicht, den P. als schuldlos hinzustellen, sondern die Menge selbst als nicht wirklich schuldig des Aufruhrs zu bezeichnen, dessen sie doch von den Römern beschuldigt zu werden riskiere. Wenn weiterhin nach den besten Zeugen zu lesen ist: *περὶ οὗ οὐ δυνησόμεθα ἀποδοῦναι λόγον περὶ τῆς συστροφῆς ταύτης*[2], so kann *περὶ οὗ* nicht auf *μηδενὸς αἰτίου* be-

1. *περαιτέρω* ist bezeugt durch B mehr. Min. d. Gig. (W.-H., B. Wß, Blaß). Das *περὶ ἑτέρων* (T., Hilgf.) der übrigen Zeugen ist gewiß Korrektur des sonst im NT nicht vorkommenden Wortes.

2. Durch ℵABHLP viel. Min. syr. arm. ist bezeugt: *περὶ οὗ οὐ δυνησόμεθα κτέ.*, dann durch ℵABE mehr. Min. arm.: *περὶ τῆς συστροφῆς ταύτης* (so T., W.-H.,

zogen werden. Sondern hinter *ὑπάρχοντος* ist ein Kolon zu setzen und *περὶ οὗ* (neutrisch) ist auf den vorher bezeichneten Sachverhalt, der zur Aufruhranklage führen könnte, d. i. *κατὰ σύνεσιν* auf *περὶ τῆς σήμερον*, zu beziehen; *περὶ τῆς συστροφῆς* ist dann epexegetische Apposition zu diesem *περὶ οὗ*. Ähnlich B. Wß, der aber *περὶ οὗ* auf *ἐγκαλεῖσθαι στάσεως* zurückbezieht: „in betreff welcher Anklage wir nicht werden Rechenschaft geben können in Ansehung des gegenwärtigen Zusammenlaufs". Das doppelte *περί* neben *ἀποδοῦναι λόγον* wäre dann mit verschiedener Beziehung gesagt. Diejenigen Erklärer, welche die Rec. *περὶ οὗ δυνησόμεθα κτέ.* festhalten, beziehen das *περὶ οὗ* auf *μηδενὸς αἰτίου* und wünschen dabei den Sinn zu bekommen: „ohne daß eine Ursache da wäre, womit wir diesen Auflauf rechtfertigen könnten" (Weizs. Übers.; vgl. Mey., Zöckl., Ramsay Exp. a. a. O. p. 144 ff.). Aber kann dieser Sinn wirklich in jenen W. liegen: kann sich *περὶ οὗ* auf das beziehen, worauf man sich beim *ἀποδιδόναι λόγον* zu seiner Entschuldigung beruft?

## Kap. 20.

**V. 1–6.** Reise des P. nach Hellas und Aufbruch zur Reise nach Jerus.[1]. **V. 1.** Direkt wird nur das zeitliche Folgen des Wegziehens des P. von Eph. auf das Aufhören des Tumults bezeichnet. Aber die besondere Bemerkung, daß P. „die Jünger holen ließ und ihnen zusprach" (*παρακαλεῖν* wie 14 22. 16 40), deutet darauf, daß er sich durch den Tumult zu unerwartet früher Ausführung der geplanten Abreise (19 21) veranlaßt sah. *ἀσπάζεσθαι* ist hier vom Abschiedsgruße gesagt, wofür 21 6 *ἀπασπάζεσθαι* steht. **V. 2.** „Nachdem er jene Gebiete (*μέρη* wie 19 1) durchzogen und ihnen (d. i. den Christen dort) reichlichen mündlichen Zuspruch gebracht hatte (vgl. 15 32), kam er nach Hellas." Der Name *Ἑλλάς* nur hier im NT, und zwar

---

B. Wß). Bei DE viel. Min. fehlt das *οὗ* hinter *περὶ οὗ* und bei D*HLP d. meisten Min. das *περὶ* vor *τῆς συστροφῆς ταύτης* (so Rec.; Blaß in beiden Texten). Natürlich kann das *οὗ* hinter *οὗ* leicht durch Schreibversehen in den Text gekommen sein. Aber ebenso leicht möglich ist, daß es aus Versehen oder Absicht weggelassen wurde. Jener bestbezeugte Text ist stilistisch entschieden hart. Das legte den Versuch nahe, ihn durch kleine Weglassungen zu erleichtern. Der Text. rec. ist auch nicht so klar, daß man ihn des Sinnes wegen entschieden bevorzugen müßte. W.-H. meinen durch Konjektur helfen zu müssen: statt *αἰτίου ὑπάρχοντος* sei wahrscheinlich *αἴτιοι ὑπάρχοντες* zu lesen.

1. Fortsetzung des Quellenberichtes. Daß derselbe am Anfange wesentlich verkürzt wiedergegeben ist, ist deshalb wahrscheinlich, weil in unserm Texte keine Erwähnung des zweiten Besuches des P. in Korinth geschieht, der unserm zweiten Kor.-Briefe vorangegangen sein muß (vgl. II Kor 12 14. 13 1 f.) und der durch die Opposition, die P. damals innerhalb der Gem. fand, für ihn zu einem besonders schmerzlichen geworden war. Vgl. oben S. 62 f. Wahrscheinlich ist der Vf. d. AG. mit Absicht über diesen traurigen Besuch des P. in Kor. hinweggegangen, um die erbauliche Schönheit seines Bildes von der Anfangsentwicklung der Kirche nicht zu beeinträchtigen. – Von V. 5 an tritt die erste Pers. Plur. in der Erzählung auf, ein Anzeichen dafür, daß der Vf. der Quelle jetzt wieder als Begleiter des P. berichtet. Eine Ungefügigkeit des Anschlusses dieses Wirstückes an die vorangehende Darstellung der AG. findet Sorof S. 9 doch nur deshalb, weil er in V. 5 den P. mit zu den *ἡμεῖς* rechnet und nun eine Angabe über die Hinkunft des P. nach Philippi vermißt. Aber s. z. V. 4.

hier im Unterſchiede von Macedonien Bezeichnung ſpeziell für die Prov. Achaja. Vgl. dazu J. Wß, Art. „Griechenland in d. apoſt. Zeit" in R. E.[3]; Harnack III S. 94. **V. 3**[1]. „Dort verbrachte er (*ποιεῖν* wie 15₃₃. 18₂₃) 3 Monate; da ihm dann, als er im Begriff war ſich nach Syrien einzuſchiffen (um von hier weiter nach Jeruſ. zu kommen, 19₂₁), von den Juden nachgeſtellt wurde, faßte er den Entſchluß, den Rückweg durch Macedonien zu nehmen." *ὑποστρέφειν* iſt wohl nicht mit bezug auf den Ausgangspunkt Epheſus (B. Wß) oder Syrien (Hilgf. ZwTh 1896 S. 369), ſondern mit bezug auf die Route durch Macedonien geſagt, auf der P. hergekommen war. Daß P. die Nachſtellung der Juden zum Anlaß nahm, den direkten Seeweg nach Syrien zu vermeiden, iſt wahrſcheinlich mit Ramſay, S. Paul p. 287, ſo zu erklären, daß die in der Richtung nach Paläſt. gehenden Schiffe mit jüd. Feſtpilgern gefüllt waren, deren Begleitung für P. gefährlich geweſen wäre.

**V. 4.** „Es begleitete ihn aber [bis Aſien][2] Sopatros uſw." Die natürliche Erklärung dieſer W. iſt, daß die Genannten den P. auf ſeiner eben bezeichneten Reiſe durch Maced. begleitet haben. Dazu paßt auch der Zuſatz *ἄχρι τῆς Ἀσίας*. Denn derſelbe braucht nicht zu bed., daß dieſe Männer den P. nicht auch noch über Aſien hinaus begleitet hätten (vgl. Trophimus in Jer 21₂₉ und Ariſtarchus in Caeſarea 27₂); ſondern er iſt nur im Gegenſatze dazu geſagt, daß nach V. 5 f. andere Freunde des P., nämlich der Schreiber der Wirſtücke mit einem oder einigen Gefährten, noch nicht während der Reiſe durch Maced. bis Aſien mit P. zuſammenreiſten, ſondern erſt in Troas mit ihm und ſeiner bisherigen Begleitung zuſammentrafen. Die gewöhnliche Erklärung der St. iſt aber eine andere. Man nimmt an, daß P. mit zu dem *ἡμεῖς* V. 5 f. gehört habe, ſo daß die in V. 4 als ſeine Begleiter aufgeführten Männer erſt von Troas an in ſeine Begleitung eingetreten oder nach zeitweiliger Unterbrechung wiedereingetreten wären. Aber dann wären nicht nur die textkritiſch zweifelhaften W. *ἄχρι τ. Ἀσίας* und

1. Bei D d. syr. p. marg. lautet der Text ſo: *ποιήσας δὲ μῆνας τρεῖς καὶ γενηθείσης αὐτῷ ἐπιβουλῆς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἠθέλησεν ἀναχθῆναι εἰς Συρίαν· εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα αὐτῷ ὑποστρέφειν διὰ τῆς Μακεδονίας*. So Hilgf. Da der Sinn dieſes *β*-Textes aber ſo erheblich von dem *α*-Texte abweicht, daß nicht gut derſelbe Autor das Eine und das Andere geſchrieben haben kann, beſeitigt Blaß (ihm folgend Belſer, Beitr. S. 108 f.) die Differenz dadurch, daß er von ſich aus die W. *ἠθέλησεν ἀναχθῆναι εἰς Συρίαν* vor die W. *καὶ γενηθείσης αὐτῷ ἐπιβουλῆς ὑπὸ τ. Ἰουδ.* ſtellt. — Zu der in dem *β*-Text bezeichneten Geiſtesweiſung vgl. 16₆ f. und den *β*-Text in 17₁₅. 19₁.

2. Die W. *ἄχρι τῆς Ἀσίας* fehlen bei ℵB 13 vulg. cop. sah. aeth. ar. (T., W.-H., B. Wß, Blaß im *α*-Text). Da ſie anſcheinend in Widerſpruch zu der Angabe über Trophimus 21₂₉ ſtehen, iſt es ſehr begreiflich, daß man ſie wegen dieſes Anſtoßes ausſchied, während ihre ſpätere Einſetzung ſchwer verſtändlich wäre. Deshalb muß ihre Echtheit für ſehr wahrſcheinlich gelten. Indirekt wird ſie beſtätigt durch das von ℵAB*EHLP viel. Min. bezeugte *προσελθόντες* V. 5, das ſeine Beziehung auf *ἄχρι τῆς Ἀσ.* hat. D hat dafür *προελθόντες*, in Zuſammenhang mit der ΣA *αὐτὸν* ſtatt *ἡμᾶς* (ſ. d. folgd. Anm.). Dieſes *προελθόντες* wird auch von T., W.-H., B. Wß, Blaß in den Text genommen, entſprechend ihrer Weglaſſung des *ἄχρι τῆς Ἀσ.* und ihrer Auffaſſung, daß P. mit zu den *ἡμᾶς* V. 5 gehöre. Aber es fragt ſich ſehr, ob dieſe Auffaſſung die richtige iſt. Die Möglichkeit freilich, daß im Kompoſ. hier wie ſonſt oftmals (vgl. B. Wß S. 20) *προσ* irrig für *προ* geſchrieben iſt, will ich nicht beſtreiten.

in V. 5 die bestbezeugte LA *προσελθόντες* unverständlich, sondern es würde auch bei Weglassung der W. *ἄχρι τ. Ἀσίας* und bei Annahme der LA *προελθόντες* in V. 5 eine störende Ungeschicktheit der Darstellung vorliegen. Denn da das Ausscheiden des P. aus der Reisegesellschaft V. 4 nicht bemerkt ist, muß man in V. 5 zunächst annehmen, daß unter den *οὗτοι* die Begleiter des P. mitsamt diesem selbst gemeint sind, während sie in Wirklichkeit ohne ihn und er in anderer Begleitung befindlich gedacht wäre[1]. Aber ist es denn selbstverständlich, daß das Pron. d. 1. Pers. Plur. den P. einschließt? In der Fortsetzung des Wirberichts V. 13f. bezeichnet es evident den Schreibenden und seine Gefährten im Unterschiede von P. (ebenso 21 12). Warum soll dies nicht auch in V. 5f. der Fall sein können? Die 1. Pers. Plur. bezeichnet den Vf. der Wirquelle und die jeweilige, am Anfange der Reise wechselnde Gesellschaft, in der dieser sich befand. Ob P. zu dieser Gesellschaft gehörte oder nicht, kann man im einzelnen Falle nur aus dem Zusammenhange ersehen, der an u. St., bei der Entgegensetzung des *ἡμεῖς* gegen das die Personen von V. 4 zusammenfassende *οὗτοι*, den P. ausschließt (so auch Hltgm.; Jäg. III S. 5; Knopf). — Zu *συνέπεσθαι* (nur hier im NT) vgl. II Mak 15 2. III Mak 5 48. 6 21. Das *συν-* hat seine Gedankenbeziehung nicht auf den Schreiber des Wirberichts (B. Wß), sondern auf *αὐτῷ*, d. i. P. Sopatros (= Sopater), des Pyrrhus Sohn aus Beröa, kann identisch sein mit dem Sosipatros Röm 16 21. Von den Thessalonichern Aristarchus (s. z. 19 29) und Sekundus ist der letztere sonst unbekannt. Da Aristarchus nach Kol 4 10f. Judenchrist war, vermutet Harnack (Sitzungsber. d. Berl. Akad., phil.-hist. Kl., 1910 S. 565), daß Sekundus Vertreter der Heidenchristen in Thessal. war. Der Derbäer Gajus ist ein anderer als der 19 29 genannte Macedonier gleichen Namens. Um beide identifizieren zu können, haben einige Erklärer das W. *Δερβαῖος* durch Komma von *Γάϊος* getrennt und zu *Τιμόθεος* gezogen, indem sie teils das *καὶ* mit „auch" übersetzen (Wiesel. S. 26; K. Schmidt I S. 42), teils es durch *δὲ* ersetzen (so nach Älteren Blaß). Aber in Anbetracht der Häufigkeit des Namens Gajus sind diese Fassungen unnötig. Timotheus ist nach 16 1 ein Lystrenser. Dies wird an u. St. als bekannt vorausgesetzt. „Asiaten" waren Tychikus u. Trophimus. Der Begriff *Ἀσιανοὶ* wird bei D syr.$^{p.\ marg.}$ sachlich richtig spezialisiert zu *Ἐφέσιοι*. Über Tychikus vgl. Kol 4 7. Eph 6 21. II Tim 4 12. Tit 3 12; über Trophimus 21 29. II Tim 4 20. — Da der Zweck dieser Reise des P. nach Jer. war, die Kollekte zu überbringen (s. z. 19 21), kann es kaum zweifelhaft sein, daß die zahlreichen Gefährten des P. die Delegierten seiner Gemeinden zu demselben Zwecke waren. P. legte nach I Kor 16 3f. II Kor 8 18ff. großen Wert darauf, daß die Gemeinden durch selbstgewählte Vertreter bei dieser Angelegenheit beteiligt waren. Die aufgezählten Männer sind Vertreter der

1. Bei D ist in V. 5 statt *ἡμᾶς* gesetzt: *αὐτὸν*, also P. deutlich von den *οὗτοι* unterschieden. Aber hier ist auch in V. 4 das W. *συνείπετο* fortgelassen. Der Anfang von V. 4 lautet hier so: *μέλλοντος οὖν ἐξιέναι αὐτοῦ μέχρι τῆς Ἀσίας Σώπ. κτέ.* So Hilgf. Diesen *β*-Text hat Blaß noch weiter zurechtgestutzt, indem er als Verb. fin. vor *μέχρι* einschiebt: *προήρχοντο*. Dann ist die Schwierigkeit allerdings gelöst.

Provinzen Macedonien, Galatien (wozu ja auch Lykaonien gehörte) und Asien, also drei großer röm. Verwaltungsbezirke, in denen P. missioniert hatte. Es fehlen Vertreter der Prov. Achaja, die wir nach I Kor 16 3f. gerade besonders erwarten. Möglich ist, daß diese aus besonderen Gründen allein gereist sind, aber auch, daß einer oder einige der Genannten, z. B. Timoth., zugleich Vertrauensmänner der Gemeinden Achajas waren. Auch kommen zu den Aufgezählten noch hinzu die ἡμεῖς V. 5f. d. i. der Vf. der Wirquelle mit einem oder einigen Gefährten, die von Philippi aus allein nach Troas fuhren. Auch diese werden Gemeindedelegierte gewesen sein.

**V. 5.** „Diese (d. i. die ganze in V. 4 genannte Reisegesellschaft einschließlich P.) hingekommen (προσελθόντες, nämlich nach Asien; s. Anm. 2 auf S. 283) erwarteten uns (d. i. den Verf. des Wirberichts mit seinen Gefährten; s. z. V. 4) in Troas." Da von den οὗτοι die ἡμεῖς unterschieden werden, müssen die Vertreter der Hypothese, daß Timoth. der Vf. des Wirberichts sei, zu der künstlichen Erklärung greifen, daß οὗτοι sich nur auf die beiden zuletzt genannten Asiaten beziehe, von denen das Besondere gesagt werde, daß sie erst in Troas mit den ἡμ., d. h. mit den 5 vorher Genannten und P. zusammengekommen seien (Bleek, Beitr. I S. 52, de W. u. A., neuerdings Sorof S. 38f.). **V. 6.** Aus der Angabe, daß die Abfahrt „nach den Tagen der ungesäuerten Brote" stattfand, kann man nicht (mit Mey., B. Wß) schließen, daß die ruhige Feier des Passahfestes den Zweck des längeren Weilens der ἡμεῖς in Phil. bildete (vgl. Hilgf. ZwTh 1896 S. 371). Von den 7 Tagen dieses Festes waren nach dem Gesetze (Ex 12 16. Lev 23 7f. Num 28 18. 25. Dtn 16 8) auch nur der erste und letzte durch völlige Arbeitsruhe zu weihen. Es soll nur für die weiterhin beschriebene Reise hier am Anfang die Zeitlage festgestellt werden. Wenn aber nicht in der Passahfestfeier der Grund für den Aufschub der Abreise bis nach dem Feste lag, so ist es auch keineswegs sicher, daß der Abfahrtstag gleich der erste Tag nach der Passahfestwoche war. „Binnen 5 Tagen" gelangte man nach Troas — die Reise 16 11f. in umgekehrter Richtung hatte nur 3 Tage gewährt — und dort blieb man 7 Tage, wobei Ankunfts- u. Abreisetag eingeschlossen sein werden[1]. Daß bei der 1. Pers. Plur. διετρίψαμεν nun P. mit allen in V. 4 Genannten eingeschlossen ist, ist durch den Zusammenhang ebenso klar, wie bei dem ἤλθομεν V. 14.

**V. 7–12. Ereignis des letzten Abends in Troas. V. 7.** „Als wir aber am ersten Wochentage (τὰ σάββατα = die Woche wie Lk 24 1 und

1. Ramsay Exp. 1896 I p. 336ff. hat aus den Zeitangaben unserer St. eine wichtige chronologische Folgerung ziehen zu können gemeint. Nach V. 7 falle die Abreise des P. von Troas auf einen Montag; der 7tägige Aufenthalt dort (V. 6) habe also an einem Dienstag begonnen; die Abreise aus Philippi sei am 5. Tage vorher, also an einem Freitag geschehen; diese Abreise sei der Passahfestwoche gefolgt, welche also am Donnerstag geschlossen habe, so daß auch der Tag der Schlachtung der Passahlämmer, der 14. Nisan, ein Donnerstag gewesen sei; dies treffe nur auf das J. 57, nicht auf die umliegenden Jahre zu. Allein diese ganze Berechnung hängt an der Voraussetzung, daß die Abreise von Philippi blos aus Rücksicht auf die Ruhe der Passahfestwoche hinausgeschoben und gleich am ersten Tage nach Schluß dieser Festwoche angetreten sei. Eben diese Voraussetzung aber ist durchaus problematisch.

Parall.; Joh 20 1. 19; ebenso τὸ σάββατον: Lk 18 12. Mk 16 9. I Kor 16 2) versammelt waren zum Brotbrechen (s. z. 2 42), unterredete sich P. mit ihnen (d. i. mit den versammelten Christen von Troas)." Unsere St. ist (neben I Kor 16 2 und Apk 1 10) Anzeichen für die frühzeitige gottesdienstliche Feier des Sonntags in den christl. Gemeinden. Denn wahrscheinlich war die Feier des Herrnmahles durch den festlichen Charakter des Tages und nicht nur durch die Abreise des P. am folgenden Tage bedingt. Vgl. Weizs. JdTh 1876 S. 480f. und Ap. Z. S. 550; Zöckl., Art. „Sonntagsfeier" in R. E.[3] Die Stiftung einer Gem. in Troas ist in 16 8–10 ebenso wenig erwähnt, wie die der galatischen Gemeinden in 16 6 (vgl. 18 23). Nach II Kor 2 12f. kam P. vor seinem letzten Besuche in Kor. nach Troas, um das Evang. zu predigen, war aber wegen seines unruhigen Dranges, mit dem von Kor. kommenden Titus wieder zusammenzutreffen, nicht in der Lage, die sich ihm dort öffnende Gelegenheit zur Mission auszunutzen. Christen in Troas sind in II Kor 2 13 vorausgesetzt. Darin, daß P. am nächsten Tage abfahren wollte, liegt die Erklärung dafür, daß er seine dem beabsichtigten Herrnmahle vorangehende (V. 11) Rede über das gewöhnliche Maß, bis Mitternacht, „ausdehnte". Das Herrnmahl wurde also abends gehalten. **V. 8.** Die Mitteilung, daß zahlreiche Lampen in dem Obergemach (s. z. 1 13) waren, wo man sich versammelt hatte, soll wohl dem Gedanken vorbeugen, daß der Sturz durch mangelnde Vorsorge für Beleuchtung bedingt gewesen sei (Nösg., B. Wß). **V. 9.** Der Jüngling saß ἐπὶ τῆς θυρίδος d. i. „auf (oder in) dem (offenen) Fenster". Auffallend ist die Zusammenstellung von καταφερόμενος ὕπνῳ βάθει und κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου: „in tiefen Schlaf verfallen — — stürzte er vom Schlaf hinuntergezogen vom dritten Stock hinab". Der Art. vor ὕπνου steht wegen der Beziehung auf den schon bezeichneten ὕπνος. **V. 10.** P., der sich nach dem Vorbilde des Elia und Elisa in ähnlichen Fällen (I Reg 17 21. II Reg 4 34) über den als tot Aufgehobenen geworfen hat, konstatiert: „sein Leben ist in ihm". Die Meinung des Schriftstellers ist, daß das schon entflohene Leben zurückgekehrt ist (vgl. I Reg 17 21). **V. 11.** Jetzt endlich wird das beabsichtigte Herrnmahl gehalten, bei dem P. das Brot verteilt. Der Art. vor ἄρτον steht in Bezugnahme auf V. 7. Daß γεύεσθαι nicht nur das oberflächliche Kosten (wie Mt 27 34), sondern auch das Genießen zur Stillung des Hungers bedeuten kann, zeigt 10 10. ὁμιλεῖν wird von der vertraulichen Unterhaltung gebraucht (vgl. 24 26. Lk 24 14). Zu οὕτως ἐξῆλθεν vgl. 17 33. 27 17. **V. 12.** „Den Knaben aber führten sie lebendig davon", d. h. nicht zu den Versammelten zurück (B. Wß), sondern jetzt, wo die Versammlung auseinanderging, nach Hause[1]. „Sie wurden über die Maßen getröstet", nicht über den Weggang des P. (B. Wß), sondern über den Unfall des Knaben.

1. Bei D heißt es: ἀσπαζομένων δὲ αὐτῶν ἤγαγεν τὸν νεανίσκον ζῶντα. Hier ist an ein Hinführen des Knaben zur Verabschiedungsszene gedacht (vgl. ἀσπασάμενος V. 1). Anstatt des ἤγαγεν setzt Blaß im β-Texte ohne weitere Bemerkung ἤγαγον ein. Es ist aber sehr zu bezweifeln, daß ἤγαγεν ein bloßes Schreibversehen ist. P. selbst ist als der den Knaben heranführende gedacht (vgl. B. Wß, Cod. D S. 99). Hilgf. Acta p. 91 hat mit Recht ἤγαγεν in seinen Text aufgenommen.

**V. 13–16.** Reiſe bis Milet. **V. 13.** Das *ἡμεῖς* umfaßt hier wie V. 5 den Berichterſtatter und ſeine Gefährten ohne P. Ob nicht doch einer oder einige der Freunde V. 4 den P. auf ſeiner Landreiſe begleiteten, bleibt dahingeſtellt. Man fuhr nach Aſſos, einer ſüdl. von Troas gelegenen Küſtenſtadt. Der Weg zu Land dorthin iſt kürzer als der um die vorſpringende Landſpitze gehende Seeweg. „Denn ſo hatte er es angeordnet (*διατάσσεσθαι* in medialem Sinne wie 7 41), indem er ſelbſt den Landweg machen wollte.“ Das Motiv hierfür läßt ſich nicht angeben. (Vermutungen darüber ſ. bei Jäg. III S. 5 f.) **V. 14.** „Als er aber mit uns zuſammengetroffen war (*συμβάλλειν* intranſitiv wie Lk 14 31)[1] in Aſſos (*εἰς* prägnant gemäß der mitwirkenden Vorſtellung von dem Hingelangen; ſ. z. 2 5), nahmen wir ihn an Bord und kamen nach Mitylene“, einer reichen Stadt an der Oſtküſte der Inſel Lesbos. Die ältere Form des Namens iſt *Μυτιλήνη*. **V. 15.** „Von dort abfahrend kamen wir am folgenden Tage auf die Höhe von Chios; am anderen Tage[2] aber fuhren wir hinüber nach Samos, und nachdem wir in Trogylion Station gemacht hatten[3], gelangten wir am nächſten Tage nach Milet.“ Trogylion (bei Plin. u. andr. klaſſ. Autoren: *Τρωγίλιον*; vgl. Win.-Schmieb. § 5, 16; Blaß, Gr. § 6, 3) iſt das Vorgebirge der kleinaſiat. Küſte Samos gegenüber. Wenn die Texteswort echt ſind, ſo ſind ſie nicht mit B. Wß auf ein kurzes Landen zu deuten, ſondern auf das Stationmachen zum nächtlichen Aufenthalt. Bei der trockenen Aufzählung aller nächtlichen Stationen hat der Schriftſteller den Ausdruck zu variieren geſucht. Milet iſt die alte Hauptſtadt Joniens, Mutterſtadt vieler Kolonieen, ſüdl. von der Mündung des Mäander am Meere gelegen. Jetzt iſt die Stätte durch breite Alluvionen vom Meere getrennt. Über Ausgrabungen und Inſchriftenfunde dort ſ. Wiegand, Abhandl. der Berl. Akad. 1911, Anhang; auch Deißm., Licht v. Oſten S. 326 f. u. 328 ff. **V. 16.** Aus der Angabe, daß „P. beſchloſſen hatte an Epheſus vorüberzufahren, um keine Zeit in Aſien zu ver-

1. Das Imp. *συνέβαλλεν* iſt bezeugt durch ℵABEP 40. 100 (T., W.-H., B. Wß); aber es iſt dem Sinne nach nicht ſo paſſend, wie der durch CD al. bezeugte Aor., den Blaß in beide Texte aufgenommen hat.

2. Für *ἑτέρᾳ* hat B die von B. Wß aufgenommene LA *ἑσπέρᾳ*. Bei ihr iſt der Sinn, daß die Fahrt an dem einen Tage an Chios vorüber bis Samos gegangen ſei. Aber dieſe Strecke iſt für eine Tagestour, auch wenn man ſie ſchon in der Nacht beginnen läßt, doch wohl zu lang und ſtände jedenfalls außer Verhältnis zu der Länge der übrigen Tagesſtrecken. Das Motiv zur Änderung in *ἑσπέρᾳ* kann darin gelegen haben, daß der Abſchreiber die W. *κανηντήσαμεν ἄντικρυς Χίου* nicht vom nächtlichen Stationmachen bei Chios verſtand und deshalb den nächſtgenannten Zielpunkt noch als Abendſtation deſſelben Tages auffaßte.

3. Der Text: *καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλίῳ* [D: *Τρωγυλίᾳ*, ſo Hilgf.] *τῇ ἐχομένῃ κτέ.* iſt bezeugt durch DHLP d. meiſt. Min. syr. sah. (ſo Blaß im *β*-Text u. Hilgf.). Dagegen haben ℵABCE ein. Min. u. Verſſ. nur: *τῇ δὲ ἐχομένῃ* (T., W.-H.). Auch B. Wß (vgl. Cod. D S. 109) nimmt in dieſem Falle die LA von D auf, weil ſich in der Tat ſchwer ein Grund einſehen läßt, aus dem nachträglich dieſe ſachliche Notiz eingefügt wäre. Vgl. auch Corßen GGA 1896 S. 441; anders Clemen, Paul. I S. 294. Als Grund der Auslaſſung vermutet B. Wß S. 57 mechaniſche Konformation, da die W. den Rhythmus der übrigen Stationsaufzählung unterbrächen. Lag nicht der Grund etwa in der Erwägung, daß P., wenn er in Trogylion die Küſte Kleinaſiens wieder erreicht gehabt hätte, nicht nach dem von Epheſus entfernteren Milet weitergefahren ſein würde, während er doch die epheſin. Presbyter zu ſprechen wünſchte?

bringen", ist nicht zu schließen, daß P. das Schiff ganz zur eigenen Verfügung hatte (Mey.). Denn dann wäre es bei seinem Wunsche, möglichst bald nach Jer. zu kommen, sehr auffallend, daß er die Station in Milet machte, wo sich der Wunsch, die ephes. Presbyter zu sehen, nur bei einem Aufenthalte von mindestens 2 Tagen ermöglichen ließ. Unsere St. ist vielmehr so zu verstehen, daß P. absichtlich keine Fahrgelegenheit nach Eph. gewählt hatte, wo er neue Gelegenheit zur Weiterfahrt hätte suchen müssen, aber vielleicht nicht gleich gefunden hätte. Sondern er hatte ein Schiff genommen, das ohne Eph. zu berühren nach Milet oder noch weiter fuhr. Einen Aufenthalt in Milet, der bei dieser Route ohne sein Zutun eintrat, benutzte er dann, um doch noch eine Zusammenkunft mit den ephesin. Presbytern herbeizuführen. Vgl. Ramsay, S. Paul p. 293f. Auch sein längerer Aufenthalt in Troas V. 6 wird nicht freiwillig, sondern durch die Schiffahrtsverhältnisse bedingt gewesen sein. Über den Aufenthalt in Tyrus s. z. 21 4. „Er eilte, um, wenn es ihm möglich wäre, zum Pfingsttage nach Jerus. zu gelangen (zu *γίνεσθαι εἰς* vgl. 13 5. 21 17)." Bei der Ungewißheit, ob sich passende Schiffsgelegenheiten fänden, konnte dies zweifelhaft sein, auch wenn der Zeitraum an sich reichlich für die Reise genügte[1]. Daß P. Verlangen getragen hätte, selbst einmal wieder das jüd. Fest in jüd. Weise in Jer. mitzufeiern, ist in Anbetracht seiner W. Gal 4 10. Kol 2 16 schwer denkbar. Doch braucht darum die Notiz u. St. nicht unglaubwürdig zu sein. Die Hinkunft nach Jer. zu diesem Festtermine konnte dem P. wegen seines eigentlichen Reisezweckes, der Überbringung der Kollekte, insofern erwünscht sein, als er zur Festzeit auf ein Versammeltsein vieler Häupter der Urgemeinde in Jer. rechnen konnte, die sonst missionierend umherzogen.

**V. 17–38. Zusammenkunft mit den ephesin. Presbytern in Milet.** Die Abschiedsrede des P. V. 18–35 mit ihren Rückblicken und Vorausblicken steht bedeutsam an der Schwelle zwischen der Missionszeit und der Gefangenschaftszeit des Ap.s. Sie charakterisiert sowohl in dem, was P. über sein eigenes früheres Wirken sagt, als auch in dem, wozu er die Presbyter für ihr weiteres Wirken mahnt, sein warmes seelsorgerliches Interesse für seine Gemeinden. Sie hat eine über die spezielle

1. Daß P. sein Ziel bis zu dem gewünschten Termin erreicht hat, wird später nicht ausdrücklich bemerkt, ist aber nach den Daten des Reiseberichts nicht so unwahrscheinlich, wie es Overb. S. 336ff. hinstellt. Vgl. die Berechnungen von Wiesel. S. 100f., K. Schmidt I S. 70ff., Ramsay, S. Paul p. 294f. Mir scheint folgende Berechnung am meisten für sich zu haben, bei der angenommen ist, daß bei dem Aufenthalte in Troas (20 6) und in Tyrus (21 4) je der Ankunfts- und Abfahrtstag in die angegebenen 7 Tage eingerechnet sind: 5 T. bis Troas, 5 volle T. in Troas, 1 bis Assos, 1 bis Mitylene, 1 bis Chios, 1 bis Samos, 1 bis Trogylion (s. z. 20 15), 1 bis Milet, 2 in Milet, 1 bis Kos, 1 bis Rhodos, 1 bis Patara, 1 bis Myra (? s. z. 21 1), 4 bis Tyrus, 5 volle T. in Tyrus, 1 bis Ptolemais, 1 in Ptol., 1 nach Cäsarea, 4–6 in Cäs., 2 bis Jerus. Das sind im ganzen 40–42 Tage. Nach Ablauf der 7 Passahtage waren bis zum Pfingsttage 42 Tage disponibel. Ob die Abreise von Philippi gleich am ersten Tage nach der Passahwoche erfolgte, wissen wir nicht (s. z. 20 6). Aber dieser Unsicherheit entspricht die unbestimmte Größe der *ἡμέραι πλείονες* in Cäsarea (21 10). Hätte die Reise bis Cäs. schon die in 20 16 bezeichnete Frist überschritten gehabt, so würde P. schwerlich in Cäs. noch einen mehrtägigen freiwilligen Aufenthalt gemacht haben. Wohl aber ist ein solcher erklärlich, wenn der Pfingsttermin noch nicht erreicht war. Vgl. die Berechnung von Harnack III S. 29; Clemen, Paul. I S. 295f. Über die Schnelligkeit damaliger Schiffsreisen vgl. Schmiedel im Hand-Komm. II, 1[2] S. 85.

Situation hinausreichende Bedeutung: was P. hier mit bezug auf sein Verhältnis zur ephesin. Gem. sagt, gilt mit bezug auf sein Verhältnis zu seinen Gemeinden überhaupt. Wegen dieser allgemeineren, zur schriftstellerischen Anlage der AG. in Beziehung stehenden Bedeutung der Rede und ihres teils für P. apologetischen, teils weissagenden Charakters halten Br., Pastoralbr. S. 92ff.; Paul. I S. 203ff.; Zell. S. 269ff.; Overb.; Pfleid. S. 594f.; Hilgf. ZwTh 1896 S. 373f.; Acta p. 293s.; Clemen, Paul. I S. 297 sie für eine freie Komposition des Vf.s d. AG. Nach H. Schulze StKr 1900 S. 119ff. ist sie vom Vf. der AG. wesentlich auf der Grundlage des I Thessalonicherbriefs ausgesponnen. Allein sie steht doch in so enger Verbindung mit den umgebenden Stücken des Wirberichts und enthält auch so eigentümliche, der besonderen Situation entsprechende Züge, daß wir ihren Grundbestand auf die gute ohrenzeugenschaftliche Überlieferung des Schreibers der Wirquelle zurückführen müssen (so auch Harnack III S. 109). Nur hat der Vf. d. AG. diesen Grundbestand überarbeitet und erweitert. Der Gedankengang ist folgender. P. erinnert zuerst an die Treue seiner früheren christl. Predigtwirksamkeit in Eph. (V. 18–21). Dann weist er auf seine jetzige Reise hin, die ihn laut prophetischer Kundgebungen in Gefangenschaft führen wird, so daß er seinen Abschied für einen definitiven halten muß (V. 22–25). Nach einer Beteuerung seines Unschuldigseins an jedem etwaigen Verderben der Gem. (V. 26f.) mahnt er die Ältesten zu wachsamer Sorge für die ihnen anvertraute Gem., der schwere Gefährdung bevorsteht (V. 28–31), und befiehlt sie Gott (V. 32). Er schließt mit einem Hinweis auf die vorbildliche Uneigennützigkeit, mit der er unter ihnen gewirkt hat (V. 33–35)[1]. – Auf die rhetorischen Gesichtspunkte, die bei der Gliederung der Rede hervortreten, macht J. Wß S. 33f. aufmerksam.

**V. 17.** Über „die Ältesten der Gemeinde" s. z. 14 23. **V. 18f.** Die W. *ἀπὸ πρώτης ἡμέρας – Ἀσίαν* gehören zum folgenden Satze *πῶς – ἐγενόμην*; sie sind des Nachdrucks halber vorangestellt: „Ihr wißt, wie vom ersten Tage an – – ich die ganze Zeit hindurch mit euch verkehrt habe (*γίνεσθαι μετὰ* wie 7 38. 9 19), indem ich dem Herrn (d. h. vielleicht: Gott nach 4 29. 16 17; vielleicht: Christus nach Röm 1 1. 12 11. Gal 1 10. Phl 1 1) diente unter allerlei Erniedrigung (*ταπεινοφροσύνη* wie Eph 4 2. Kol 2 23; zum Gedanken I Th 2 6–9. I Kor 2 3. 4 9–13. II Kor 10 1) und Thränen (vgl. V. 31. II Kor 2 4. Phl 3 18) und Anfechtungen (d. i. hier: Leiden, vgl. Lk 22 28), die mir bei den Nachstellungen der Juden (vgl. V. 3) widerfuhren". Angriffe der Juden in Eph. auf P. sind in K. 19 nicht besonders

1. In diesem Gedankengange sind ungefüge Elemente die beiden Abschnitte V. 26f. u. 33–35. Durch die Beteuerung V. 26f. wird der natürliche Zusammenhang zwischen dem Hinweise des P. auf seinen definitiven Abschied V. 25 und der daraus folgenden Abschiedsermahnung V. 28–31 störend unterbrochen. Der Hinweis auf seine Uneigennützigkeit aber V. 33–35 erscheint als ein Anhang an der Rede, nachdem ihr natürlicher Abschluß schon mit der Anbefehlung an Gott V. 32 erreicht ist (vgl. auch B. Wß z. V. 35). Das Gebet V. 36 ist die praktische Ausführung dieser Anbefehlung an Gott. So dürfen wir in erster Linie V. 26f. u. 33–35 als Zutaten des Vf.s d. AG. betrachten. Die übrigen Glieder der Rede bilden einen natürlich fortschreitenden Gedankenzusammenhang, der seinem allgemeinen Inhalte nach trefflich der Situation entspricht. Weder darin, daß P. von seinem bisherigen Verhalten in der Gem., noch darin, daß er von trüben Ahnungen bei seiner jetzigen Reise, noch darin, daß er von bevorstehenden Gefährdungen der Gem. redet, liegt etwas Befremdliches. Aber freilich zeigt die Ausführung dieser Gedanken in vielen Punkten das charakteristische Gepräge des Vf.s d. AG. Ich halte es für unmöglich, die Zutaten dieses Red.s genau abzugrenzen von dem aus der Quelle stammenden Grundbestande der Rede. S. jedoch die Anm. z. V. 24 u. 28. – Sp. S. 252ff. findet in der aus der Quelle A hergeleiteten Rede keine Spuren redaktioneller Zutat. Jgst S. 173ff. folgt Sp. in der Zurückführung der Rede auf die Quelle A, aber betrachtet als redaktionelle Zusätze V. 19b. V. 23–30. 33–35. 38a.

erwähnt, haben aber bei der feindseligen Stellungnahme der dortigen Juden zum Evang. (19 9) selbstverständlich nicht gefehlt (vgl. 21 27f.). **V. 20.** „Wie ich mit nichts von dem, was zuträglich war (zu eurem Heile; vgl. I Kor 10 33. 12 7), zurückhielt, daß ich es euch nicht verkündigt und euch belehrt hätte öffentlich und in den Häusern (vgl. 5 42)." Mit dem *ὡς* wird das *πῶς* V. 18 wieder aufgenommen. Das Med. *ὑποστέλλεσθαι* bed.: „sich feige zurückhalten" (vgl. Hbr 10 38), so daß das *οὐδέν* nicht als einfacher Objektsakk. gefaßt werden kann. Der davon abhängige Inf. mit *τοῦ* bezeichnet nicht die Absicht, in der das *ὑποστέλλεσθαι* stattgefunden hätte (Mey., Nösg., B. Wß), sondern steht wie sonst nach Verbis des Abhaltens, Verhinderns in konsekutivem Sinne. S. z. 10 47 und vgl. Win. § 44, 4. **V. 21.** Der *μετάνοια* wird die Beziehung auf Gott gegeben, wie dem *ἐπιστρέφειν* 14 15. 15 19. 26 20. Die durch denselben Art. eng damit verbundene *πίστις* bekommt dann die besondere Beziehung auf den Herrn Jesus, wie 10 43. 11 17. 14 23. 16 31. 19 4. Zum Gedanken vgl. I Th 1 9f.

**V. 22.** Mit dem *καὶ νῦν ἰδοὺ* wird der Hinweis auf die gegenwärtige Situation lebhaft eingeführt (vgl. 13 11; anders das *κ. νῦν* 3 17): „Und, siehe, nun reise ich gefesselt im Geiste nach Jer.". Die W. *δεδεμένος τῷ πνεύματι* werden gewöhnlich auf die von P. empfundene innere Nötigung gedeutet, nach Jer. zu reisen. Dabei bezieht man *τῷ πνεύματι* entweder auf den eigenen Geist des P. (Mey., Overb., Bethge S. 133, Hltzm., Blaß) oder auf den heiligen Geist (Nösg., Zöckl., B. Wß). Aber der charakteristische bildliche Ausdruck ist gewiß mit Beziehung auf die dem P. bevorstehende und ihm während der Reise überall vorherverkündigte Fesselung in Jer. gebraucht (vgl. V. 23. 21 11. 13). Sofern er dieselbe vorausschaut, ist sie bei ihm im Geiste schon wie eine vollzogene Tatsache vorhanden (so Erasm., Grot. u. Ältere). Mit *τῷ πνεύματι* ist also der menschl. Geist des P. als die Stätte bezeichnet, wo das Gefesseltsein schon statthat (s. z. 18 25). Diese Erklärung wird nicht ausgeschlossen durch die folgenden W. des P., daß er nicht wisse, was ihm in Jer. begegnen werde. Denn dieses Nichtwissen hat nach **V. 23** die eine Ausnahme, daß ihm Kundgebungen des h. Geistes (in prophetischer Rede wie 21 4. 10f.) in jeder Stadt bezeugen, daß „Fesseln und Bedrängnisse" ihn erwarten. Mit der bestimmten Ahnung seiner Gefangenschaft konnte ein völliges Nichtwissen mit bezug auf das Wann und Wie der Gefangensetzung und auf die Dauer und den Ausgang der Haft zusammenbestehen. Daraus, daß bisher derartige prophetische Kundgebungen noch nicht erwähnt sind, ist nicht zu schließen, daß der Schriftsteller hier proleptisch auf die später zu berichtenden bezug nimmt (Schneckenb. S. 135). Vgl. die Fälle 22 17ff. 24 17, wo ebenfalls in Reden des P. auf etwas bezug genommen wird, was vorher im Geschichtsberichte nicht erwähnt war. **V. 24.** „Jedoch nicht für irgendwelcher Rede wert halte ich meine Seele (mein Leben) für mich selbst, um zu vollenden meinen Lauf[1] und den Dienst, den ich von dem

1. Nach ℵ*BC Verss., Vät. ist zu l.: *ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ* (T., W.-H., B. Wß). Die Rec. nach EHLP Min.: *οὐδενὸς λόγον ποιοῦμαι οὐδὲ ἔχω τὴν ψυχ. μου τιμ. ἐμ.* und die von Lach. u. Blaß (im *α*- u. *β*-Text)

Herrn Jesus empfangen habe", d. h. meine irdische Lebenserhaltung gilt mir nichts, wo es sich um die Ausführung der mir übertragenen Aufgabe handelt. *δρόμος* (vgl. 13 25) ist bildliche Bezeichnung nicht sowohl für den Lebenslauf, als vielmehr für die auf eine bestimmte Aufgabe gerichtete Lebensarbeit (vgl. I Kor 9 24. Gal 2 2. Phl 2 16. II Tim 4 7). Der Begriff wird an u. St. durch den Zusatz: *κ. τ. διακονίαν κτέ.* gedeutet und spezialisiert[1]. Zu *εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τ. θ.* vgl. V. 32 u. 14 3. **V. 25.** Die Gewißheit des P.: „ihr alle, unter denen ich mit der Predigt vom Reiche (Gottes) umherzog (*διέρχεσθαι* absolut wie 8 4), werdet mein Angesicht nicht wieder sehen", ist begründet durch den Vorausblick auf die Gefangenschaft, die ihn sogar zum Tode führen kann (vgl. 21 13). Der Gedanke an seine Pflicht, im Falle der Rettung aus den in Jer. drohenden Gefahren ein neues Missionsgebiet im Westen aufzusuchen (B. Wß), liegt unserer St. fern. Diese Pflicht würde das Wiedersehen nicht so allgemein für alle bisherigen Gemeinden des P. ausschließen. Darin, daß die Stimmungen des Ap.s beim Blick auf die Zukunft wechselten, liegt nichts Unwahrscheinliches. Nach Röm 15 22ff. hatte er vor der Reise nach Jer., trotzdem er auch Besorgnisse mit bezug auf sie hegte (V. 30f.), die bestimmte Hoffnung, hinterher eine weitere Missionswirksamkeit im Westen entfalten zu können. Die an u. St. sich äußernde Hoffnungslosigkeit ist vermittelt gedacht durch die ihm inzwischen gewordenen prophetischen Kundgebungen (V. 23). Nach 23 11 ist ihm, als er wirklich gefangen war, die Hoffnung wiedergegeben worden, nach Rom zu kommen.

---

aufgenommene ΣA von ℵ°A 13. 40. 43. 68. vulg.: *ἀλλ' οὐδενὸς λόγον ἔχω οὐδὲ ποιοῦμαι τὴν ψυχ. τιμ. ἐμ.* (D* hat noch ein *μοι* hinter *ἔχω* und ein *μου* hinter *ψυχήν*; so Hilgf.) erscheinen als erleichternde Auseinanderlegung des etwas schwerfälligen Wortgefüges. – Sodann haben die meisten Textzeugen: *ὡς τελειῶσαι* (T.); aber ℵB: *ὡς τελειώσω* (so W.-H., B. Wß). Vielleicht ist dies die ursprüngliche ΣA. Das finale *ὡς* kommt im NT sonst weder mit dem Inf. noch mit dem Konj. vor. So lag den Abschreibern die eine Korrektur nicht näher als die andere. Blaß macht für den *α*-Text die Konjektur: *ὥστε τελειῶσαι.* Allerdings konnte das *τε* vor dem *τελ.* leicht ausfallen. Im *β*-Texte haben Blaß u. Hilgf. nach D: *τοῦ τελειῶσαι.*

1. In der Aussage des P., daß er die gefahrdrohende Reise nach Jer. ohne Rücksicht auf sein Leben ausführe zu dem Zwecke, seine Missionsaufgabe zur Vollendung zu bringen, liegt eine große Parodoxie. Man sollte meinen, daß er gerade behufs Fortsetzung und Vollendung seines Missionswerkes hätte suchen müssen, diese Gefahr zu meiden. Inwiefern die Reise sich seinem Missionswerke unterordnete und deshalb trotz aller Lebensgefahr für ihn pflichtmäßig war, wird weder an u. St. selbst noch im übrigen Zusammenhange unserer Rede angedeutet. Wir wissen aus den Briefen des P., daß es die Kollektenangelegenheit war, die ihn nach Jer. trieb. Die Kollekte war nach Gal 2 10 die Lösung eines Versprechens. Sie bedeutete für P. eine Besiegelung der inneren Gemeinschaft zwischen seinen heidenchrist. Gemeinden und den Christen aus der Beschneidung (II Kor 9 12–14). Ihre Überbringung konnte ihm als ein pflichtmäßiger Abschluß seines kleinasiatisch-hellenischen Missionswerkes erscheinen, der erreicht sein mußte, bevor er in ein neues Arbeitsgebiet eintrat. Ist es eine zu kühne Vermutung, daß in der Quelle, nach der unsere Rede wiedergegeben ist, an u. St. eben dieser besondere pflichtmäßige Zweck der Reise bezeichnet war und daß davon noch eine Spur vorliegt in dem Begriffe *διακονία*, der in der Quelle im Sinne von II Kor 9 1. Röm 15 25. 31 gebraucht war? Wenn es in der Quelle etwa hieß: *ὡς τελειῶσαι* (vgl. das *ἐπιτελέσας* Röm 15 28) *τὴν διακονίαν ἣν* [*παρ*]*έλαβον* (vgl. Kol 4 17), ist es leicht begreiflich, daß der Bearbeiter den in speziellem Sinne gemeinten Begriff *διακ.* in dem allgemeineren Sinne von 1 25 auffaßte und erläuterte. Vgl. d. Anm. z. 21 19.

Nach Phm 22. Phl 2 24 hat er noch später auch die Hoffnung gehegt, wieder ganz frei zu werden.

**V. 26.** Das *διότι* — oder richtiger: *δι' ὅ τι* (vgl. Win.-Schmieb. § 5, 7d) — beb. hier soviel wie *διό* (vgl. I Th 2 13). Die Tatsache, daß P. jetzt auf Nimmerwiedersehen scheidet, begründet es, daß er an diesem Tage sein Freisein von Verantwortlichkeit für etwaiges Verderben in seinen Gemeinden beteuert, unter Berufung darauf, daß er rückhaltlos den ganzen Heilsratschluß Gottes verkündigt habe. „Deshalb beteuere ich (*μαρτύρομαι* wie Gal 5 3), daß ich an dem Blut von niemandem Schuld habe." Der Ausdruck *καθαρὸς ἀπό*: „rein von" d. i. „schuldfrei an" (vgl. Tob 3 14) ist kein Hebraismus (so Grimm Lex.); vgl. Demosth. 59, 78 und die von Deißm., Neue Bibelstud. S. 24 beigebrachten Belege. *αἷμα* beb. den gewaltsamen Tod (wie Mt 27 24 u. ö.), und zwar hier den ewigen, das Gerichtsverderben im Gegensatz zum messianischen Heile. *πάντων* ist nach V. 25 auf die Christen nicht nur in Eph., sondern in allen Gemeinden des P. zu beziehen. **V. 27.** Zu *οὐ γὰρ ὑπεστειλάμην τοῦ μὴ κτέ.* s. z. V. 20.

**V. 28.** Asyndetisch geht P. weiter zur Ermahnung an die Presbyter, denen nun, wo er nicht wiederkommen wird, die ganze Verantwortung für die Gem. zufällt. Wie auf die zu leitende Gem., so sollen sie in erster Linie auch auf sich selbst Acht geben (vgl. I Tim 4 16). Zum Bilde von der Herde vgl. Lk 12 32. I Pt 5 2f. Der h. Geist hat sie zu *ἐπίσκοποι* in der Herde bestellt. Dieses W. scheint hier noch nicht fester Titel für ein spezielles kirchliches Amt zu sein (wie Phl 1 1. I Tim 3 2. Tit 1 7), sondern den allgemeineren Sinn „Aufseher" zu haben, in welchem es von allen leitenden und fürsorgenden Organen der Gem. gelten konnte (Mey., Bethge, Zöckl.). Der Gebrauch des W.s in diesem Sinne war durch das Bild von der Herde nahe gelegt (vgl. I Pt 2 25)[1]. Die kathol. Exegese, welche die *ἐπίσκοποι* hier als Bischöfe im amtlichen Sinne auffaßt, andrerseits nicht die Identität von Presbytern und Bischöfen und das Vorhandensein eines Kollegiums von Bischöfen in der einen Gem. von Eph. anerkennen will, muß sich mit der auf V. 25b gestützten Annahme helfen, daß in Milet Presbyter (und darunter Bischöfe) auch aus anderen Gemeinden Kleinasiens anwesend gewesen seien (so schon Iren. adv. haer. 3, 14, 2; vgl. Felt. S. 230–234. 379). — Die Einsetzung der *ἐπίσκοποι* durch den h. Geist ist weder darauf zu deuten, daß sie durch prophetische Kundgebungen (wie 13 2) zu ihrem Amte designiert (B. Wß), noch darauf, daß sie unter sakramentaler Weihe in das Amt eingeführt waren (Felt.), sondern im Sinne von I Kor 12 4–30. Röm 12 6–8 darauf, daß das Vorhandensein lehrender und leitender Organe mancherlei Art in der Gem. dem Willen Gottes entspricht und daß alle Begabung zu solcher Tätigkeit im Dienste der Gem. aus dem h. Geist stammt. Vgl. 1 2.

1. Wenn *ἐπίσκοπος* hier als festgeprägter Amtstitel, und zwar gleichbed. mit *πρεσβύτερος*, zu verstehen wäre, so würde dieser Gebrauch des Begriffs wohl nicht auf die Quelle, sondern auf den Bearbeiter zurückzuführen sein, der eine später übliche Bezeichnungsweise in die Zeit des P. zurücktrug. Vgl. Réville, les origines de l'épisc. I p. 169 ss.

Die „Gemeinde des Herrn“[1] wird näher bestimmt als die, „welche er durch sein eigenes Blut erworben hat“. Zum Gedanken vgl. Eph 1 14. Tit 2 14. I Pt 2 9. Das αἷμα Christi steht gegenüber dem αἷμα der Gemeindeglieder (V. 26), auf dessen Abwendung es abzweckt. Das nachgestellte τοῦ ἰδίου ist betont (statt τοῦ ἰδίου αἵματος oder blos τοῦ αἵμ. αὐτοῦ), weil in ihm das Moment der Selbstlosigkeit bei der stellvertretenden Hingabe in den Tod (vgl. Gal 3 13 f.) stark hervortritt.

**V. 29.** „Ich weiß, daß nach meinem Weggang schlimme Wölfe zu euch kommen werden.“ Das begründende Verhältnis dieser Voraussicht der Gefahren der Zukunft zu der Mahnung V. 28 ist klar, auch wenn es nicht ausdrücklich durch eine Begründungspartikel hervorgehoben ist[2]. ἄφιξις, nur hier im NT, bed. sonst die Hinkunft (vgl. III Mak 7 18; Jos. Ant. 4, 8, 47). Aber der Etymologie nach ist auch die an u. St. vorliegende Bedeutung möglich. In Fortsetzung des Bildes von der Herde (V. 28) werden die verderblichen Irrlehrer als „Wölfe“ bezeichnet (vgl. Lk 10 3. Mt 7 15. Joh 10 12). Ihre Charakteristik bleibt in den folgenden W. so allgemein, daß man nicht die Deutung auf eine besondere Sorte von Häretikern der nachapostol. Zeit zu geben hat (vgl. die viel speziellere Charakteristik I Tim 4 1–5. II Tim 3 1–9). **V. 30.** „Und aus eurer eigenen Mitte (im Unterschiede von den von außen her eindringenden) werden Leute auftreten (vgl. 5 36 f. und das ἐγερθήσονται Mk 13 22), die Verdrehtes (vgl. 13 10. Lk 9 41) reden, um die Jünger in ihren Anhang abzuziehen (s. z. 5 37 und vgl. Mk 13 22: πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν τοὺς ἐκλεκτούς).“ **V. 31.** Die Aufforderung: „deshalb wachet!“ entspricht noch dem Bilde von Hirt und Herde: unermüdlich sollen sie aufpassen, um den Gefährdungen gleich begegnen zu können. Die Erinnerung an die Unermüdlichkeit des Ap.s in seiner Seelsorge soll ihnen

1. Die W. τοῦ κυρίου sind bezeugt durch AC*DE mehr. Min. sah. cop. arm. Iren. und viele Vät. (T., Blaß, Hilgf.); dagegen haben ℵB ein. Min. vulg. syr.p. viele Vät.: τοῦ θεοῦ (so Rec., W.-H., B. Wß). Diese letztere LA ist deshalb schwierig, weil man wegen des folgenden Relativsatzes unter dem θεός Christus verstehen müßte und diese Bezeichnung Christi gerade da, wo von seinem eigenen Blute geredet werden soll, besonders paradox wäre. Solche Paradoxie hätte zwar in den Schriften der apost. Väter (vgl. I Clem 2 1; Ign. ad Eph. 1, 1; ad Rom. 6, 3), aber nicht im NT Analogieen. B. Wß sucht dieser Schwierigkeit zu entgehen durch Fassung von τοῦ ἰδίου in maskul., substantiviertem Sinne: Christus heiße der ἴδιος Gottes schlechthin (so auch Harnack IV S. 74). Aber dann hätte der Vf. diese ungewöhnliche Bezeichnung Christi in höchst ungeschickter, ein Mißverständnis provozierender Weise angewandt. Denn neben τοῦ αἵματος muß man τοῦ ἰδίου als adjektivisches Attribut auffassen. W.-H. vermuten, daß hinter τ. ἰδίου das W. υἱοῦ ausgefallen sei. Das konnte freilich leicht durch Schreibversehen geschehen. Aber noch mehr Wahrscheinlichkeit, als diese Konjektur, hat doch die LA τ. κυρίου für sich. Die Fälle, in denen die Abschreiber die W. θεός und κύριος vertauscht haben, sind gerade in der AG. zahlreich (vgl. B. Wß S. 5). An u. St. lag die Umsetzung des ursprünglichen κύριος in θεός um so näher, als die Begriffsverbindung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ bei P. häufig ist (I Kor 1 2. 10 32. 11 16. 22. 15 9 u. ö.), aber ἐκκλησία τοῦ κυρίου sonst nirgends im NT vorkommt. Möglich ist es, daß man diese Umsetzung ohne Rücksicht auf den folgenden Relativsatz und die dadurch bedingte Schwierigkeit vornahm; möglich auch, daß man sich im monarchianischen Interesse gerade an der Verbindung des τ. θεοῦ mit dem Relativsatze freute. Vgl. Hltzm. u. Esra Abbot, Bibliotheca sacra 1876 p. 313 ff.

2. Bei ℵ*AC*D ein. Min. vulg. Iren. Lucif. fehlt eine solche, während B ὅτι ἐγὼ (B. Wß), ℵ° ἐγὼ δὲ, C³EHLP d. meist. Min. syr. sah. arm. ἐγὼ γὰρ haben.

ein Motiv zu gleicher Unermüdlichkeit sein. „Drei Jahre lang (s. z. 19 10. 21) habe ich bei Nacht und bei Tage nicht aufgehört, mit Thränen (vgl. V. 19) jeden einzelnen zu vermahnen (vgl. I Th 2 11)". In dem Begriffspaar *νύκτα καὶ ἡμέραν* steht *νύκτα* voran, wie meist im NT (26 7. Lk 2 37. Mk 4 27. 5 5. I Th 2 9. 3 10. I Tim 5 5. II Tim 1 3; anders Lk 18 7. AG 9 24. Apk 4 8 u. ö.), weil durch die Betonung der Nacht die Unaufhörlichkeit am stärksten bezeichnet wird. Vgl. I Th 2 11.

**V. 32.** „Und nunmehr (s. z. 4 29) befehle ich euch Gott (vgl. 14 23) – –, ihm, der euch erbauen und das Erbe unter den Geheiligten allen geben kann." Es ist nicht unmöglich, den partizipialen Zusatz *τῷ δυναμένῳ κτέ.* mit dem nächstvoranstehenden *τῷ λόγῳ* zu verbinden, da auch sonst im NT (vgl. Röm 1 16. I Kor 1 18. I Th 2 13. Jak 1 21) dem Worte Gottes Heilskraft zugeschrieben wird (Nösg., Bethge, Knopf). Aber die Aussage, daß das Wort Gottes das messian. Heilserbe verleiht, wäre doch ungewöhnlich und müßte jedenfalls als Umschreibung des Gedankens gefaßt werden, daß Gott, der das Gnadenevang. verkündigen läßt, dieses Erbe verleiht (vgl. die Ausdrucksweise Hbr 4 12f.). Deshalb ist es einfacher, der gewöhnlichen Erklärung zufolge die W. *καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ* als eine Art Näherbestimmung zu *τῷ θεῷ* zu fassen und die W. *τῷ δυν. κτέ.* über sie hinweg direkt auf *τῷ θεῷ* zu beziehen (Mey., B. Wß u. A.). Der bildliche Begriff *οἰκοδομῆσαι* bezieht sich auf die Förderung ihres christlichen Heilsstandes während des Erdenlebens; das *δοῦναι τὴν κληρονομίαν κτέ.* auf die Vollendung ihres Heilsstandes im zukünftigen vollendeten messianischen Heilsreiche. Vgl. 26 18. Kol 1 12. Eph 1 18.

**V. 33–35.** Zu dem Hinweise des P. auf seine Uneigennützigkeit und fleißige Handwerksarbeit vgl. I Th 2 3–9. II Th 3 8f. I Kor 9 4–18. II Kor 11 7–12. 12 14f. P. betrachtete freilich die Unentgeltlichkeit seiner Darbietung des Evang.s als etwas Besonderes, was er über seine eigentliche Pflicht hinaus leistete (I Kor 9 15–18). Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß er diese seine Opferwilligkeit Anderen zum Vorbild aufstellte. Er wird vielmehr den besonderen Wert dieses Verhaltens gerade auch in der Vorbildlichkeit desselben gesehen haben (vgl. II Th 3 7–9). Zu der Spezialisierung: „Gold oder Silber oder Kleidung" vgl. Jak 5 2f. Nach **V. 34.** hat P. mit „diesen Händen" (das Pron. demonstr. entspricht der Geste des Vorzeigens der Hände) wenigstens gelegentlich auch für den Unterhalt seiner Gefährten gesorgt. Vgl. wie er II Kor 12 17f. betont, daß er auch nicht indirekt durch seine Sendboten und Gefährten die Gemeinde übervorteilt habe.

**V. 35.** Das *πάντα* am Anfang ist jedenfalls adverbiell zu fassen: „in allen Stücken" (vgl. I Kor 9 25. 10 33. 11 2). Vielleicht ist es mit Lachm., Overb., Nösg., Bethge, B. Wß, Blaß noch zum vorangehenden Satze zu ziehen. Doch ist auch die Verbindung mit den folgenden W. (Mey., Weizs. Übers., Knopf) nicht unpassend. „Ich habe euch gezeigt, daß man in dieser Weise arbeitend sich der Schwachen annehmen soll." Mit Erasm., Calv. u. A. deuten Mey. u. Blaß die *ἀσθενοῦντες* auf die in christlicher Gesinnung Schwachen (vgl. I Kor 9 22. Röm 14 1. 15 1), die an dem Wirken eines

Missionars gegen Entgelt Anstoß nehmen würden. Aber dieser Sinn paßt weder zu dem Begriff *ἀντιλαμβάνεσθαι* (vgl. den Ausdruck I Kor 9 12. II Kor 11 12), noch zu dem folgenden, zur Begründung zitierten Ausspruche Jesu. Dieses Zitat beweist, daß eine helfende Fürsorge für Bedürftige gemeint ist, welche das Gegenteil selbstsüchtigen Nehmens von Anderen ist. Man soll sich erinnern „der Worte des Herrn Jesus". Der Plur. *τῶν λόγων* (vgl. 15 15) zeigt, daß an eine größere Kategorie von Aussprüchen Jesu gedacht ist, aus welcher der eine zitiert wird: „glückselig ist es vielmehr (d. h. glückseliger ist es) zu geben als zu nehmen". Ein „Agraphon" Jesu, welches auch in I Clem. 2, 1; Did. 1, 5; Const. ap. 4, 3, 1 berücksichtigt zu sein scheint. Vgl. Resch, Agrapha (TU V, 4) 1889 S. 100f. 150f.; Ropes, Sprüche Jesu (TU XIV, 2) 1896 S. 136.

**V. 37.** Das Kompos. *κατεφίλουν* bezeichnet das intensive Küssen. Die Andauer desselben ist zugleich durch das Imp. angedeutet (vgl. Lk 7 38 u. 45; dagegen Aor.: Lk 15 20. Mk 14 45). **V. 38.** *προπέμπειν* vom Geleitgeben, wie 15 3. 21 5.

## Kap. 21.

**V. 1–16.** Weiterreise bis Jerusalem. **V. 1.** „Als wir aber ausgelaufen waren, nachdem wir uns von ihnen losgerissen hatten (*ἀποσπᾶσθαι* wie Lk 22 41), kamen wir in gerader Fahrt (vgl. 16 11) nach Kos", der damals durch Wein, Gewänder und Salben berühmten Insel, jetzt Stanchio (über die Form *Κῶ* statt *Κῶν* vgl. Win.-Schmied. § 10 Anm. 7; Blaß, Gr. § 7, 5), „am folgenden Tage aber nach Rhodos und von da nach Patara [u. Myra]"[1], zwei Hafenplätzen Lyciens, an der Südwestecke Kleinasiens. Von beiden Plätzen aus konnte die Überfahrt nach Syrien unternommen werden. Es wird sich für den von Nordwesten kommenden Reisenden darum gehandelt haben, ob er schon in Patara Schiffsgelegenheit und Wind günstig zur Überfahrt fand, oder ob er besser noch bis Myra an der kleinas. Küste weiterfuhr. **V. 2.** Man traf ein Schiff, das „quer hinüberfuhr nach Phönizien", was im Unterschiede von einem Schiff gesagt ist, das an der Küste entlang bis Phönizien gefahren wäre. **V. 3.** „Nachdem wir aber Cypern in Sicht bekommen (*ἀναφάναντες*, eigentl.: zur Erscheinung gebracht) und es links gelassen hatten, fuhren wir nach Syrien und landeten (*κατέρχεσθαι* wie 18 22. 27 5) in Tyrus; denn dorthin (*ἐκεῖσε* prägnant wie 22 5, gemäß der eingeschlossenen Vorstellung vom Hinkommen des Schiffes) entlud das Schiff seine Fracht." Der ungewöhnliche Gebrauch von *ἀναφαίνειν* stammt wohl aus der Schifferspräche (Blaß, Gr. § 53, 2). Zur Form des Aor. I Akt. *ἀνέφᾶνα*

1. Die W. *καὶ Μύρα* sind bezeugt durch D gig. sah. Vielleicht darf man sie für ursprünglich halten. Es ist freilich möglich, daß sie nach 27 5f. später zugesetzt sind (B. Wß, Cod. D S. 109; Clemen, Paul. I S. 298). Möglich ist aber auch, daß man sie wegließ, weil man wußte, daß schon von Patara aus direkte Schiffe nach Cypern und Syrien zu gehen pflegten, und es deshalb, in Anbetracht der Eile des P. 20 16, unwahrscheinlich fand, daß er von Patara aus erst nach Myra gefahren sei.

vgl. Win.-Schmieb. § 13, 12; Blaß, Gr. § 16, 3. *ἀναφανέντες* (so ACEHLP d. meist. Min.) wäre Aor. II Pass. **V. 4.** „Als wir aber die Jünger gefunden hatten, verweilten wir dort 7 Tage." Der Art. vor *μαθητὰς* (vgl. V. 7) bezeichnet die dort befindlichen Jünger, von deren Existenz man wußte (vgl. zu 28 14f.), deren Auffindung aber in der großen Stadt schwierig gewesen sein mag. Wahrscheinlich war die Christengemeinde dort eine Schöpfung des P. selbst (vgl. oben S. 61f.). Das längere Verweilen in Tyrus wird durch die Auffindung der Jünger motiviert. Wenn die Weiterreise aber mit demselben Schiff erfolgte, mit dem man gekommen und das inzwischen entladen war (s. zu V. 6), so lag in der Auffindung der Jünger das Motiv eben hierzu, daß P. die Weiterfahrt des Schiffes abwartete, statt eine frühere Schiffsgelegenheit zu suchen. Man kann aus der Bereitschaft des P. zu diesem Aufenthalte nicht schließen, daß der Wunsch, um deswillen er nach 20 16 eilte, sich schon als unerreichbar herausgestellt hatte (B. Wß). Es ist auch möglich, daß er sich diesen Aufenthalt jetzt, nach Erledigung des Hauptteils der Reise, deshalb gestatten konnte, weil noch reichlich Zeit bis zum gewünschten Ankunftstermine vorhanden war (s. d. Anm. zu 20 16). Die Christen in Tyrus „sagten dem P. durch den Geist (d. i. in prophetischer Rede; vgl. 11 28. 20 23), er solle nicht hinziehen nach Jer.", aus dem in 20 23. 21 11 angegebenen Grunde[1]. **V. 5.** „Als wir aber mit den Tagen fertig waren, gingen wir fort (aus dem Quartier in der Stadt) und reisten weiter, während sie alle — — uns bis vor die Stadt hinaus (zu *ἕως ἔξω* vgl. *ἕως ἐπὶ* 17 14) das Geleit gaben (vgl. 20 38)." *ἐξαρτίζειν* kann hier nicht die gewöhnliche Bedeutung „herrichten" haben (II Tim 3 17), sondern muß „vollenden" bed., wie *ἀπαρτίζειν* (vgl. *ἀπαρτισμός* Lk 14 28). Eine besondere Absicht der umschreibenden Konstruktion *ἐγένετο ἐξαρτίσαι* läßt sich nicht, wenigstens nicht sicher, erkennen. Nach K. Schmidt I S. 71 ist dadurch angedeutet, daß der Ablauf der Wartezeit als ersehnter endlich eintrat; nach B. Wß dagegen, daß es nicht leicht war, die Tage zu Ende zu bringen. **V. 6.** „Wir nahmen Abschied von einander (*ἀπασπάζεσθαι* wie das Simplex 20 1) und bestiegen das Schiff." Daß es das schon früher gebrauchte Schiff war, ist mit Sicherheit weder aus dem Art. zu schließen (Ramsay, S. Paul p. 300), noch aus der Erwähnung des Zurückkehrens der Begleitung (B. Wß). Denn dieses konnte man beobachten nicht nur, wenn man noch eine Zeitlang auf dem Schiffe (dessen Entfrachtung nach B. Wß noch nicht fertig war) im Hafen lag, sondern auch wenn man mit dem Schiffe weiterfuhr.

**V. 7.** „Indem wir nun die Schiffahrt zu Ende brachten (*διανύειν* nur hier im NT; vgl. II Mak 12 17; Part. Aor. wie 1 24), gelangten wir von Tyrus nach Ptolemais." Die W. *ἀπὸ Τύρου* sind nicht mit *τὸν πλοῦν διανύσαντες* zu verbinden (B. Wß, Blaß), sondern mit *κατηντήσαμεν εἰς Πτολ.* Denn bei ersterer Verbindung ist der ganze Partizipialsatz bedeutungslos; bei letzterer aber hebt er hervor, daß mit dieser Fahrt von Tyrus nach Ptolemais nun die lange Seereise von Macedonien an beendet wurde. Ptolemais ist das

1. Overb., v. Manen S. 77. 116, Hilgf. ZwTh 1896 S. 377, Acta p. 294 halten V. 4b für einen Zusatz des Red. zur Quelle, aber ohne durchschlagenden Grund.

alte Akko (hebr.) oder Ake (griech.), jetzige St. Jean d'Acre, Hafenstadt im Norden Paläst.s. Vgl. Schür. II$^3$ S. 111ff., Buhl S. 228. **V. 8.** Über Cäsarea s. zu 8 40. Der Philippus hier wird näherbestimmt als „der Evangelist, der zu den Sieben gehörte (vgl. 6 5)". Der Begriff „Evangelist", der hier im Rückblick auf das *εὐαγγελίζεσθαι* des Phil. 8 12. 35. 40 gebraucht wird, bezeichnet eine spezielle Art von Verkündigern des christl. Evangeliums (vgl. Eph 4 11. II Tim 4 5), nämlich die nach Apostelweise zur Ausbreitung des Evang.s umherziehenden Missionare (vgl. Eus. h. e. III, 37, 2. 4). Er ist von dem Begriffe „Apostel", wo dieser im weiteren Sinne gebraucht wird (s. zu 1 2), nicht zu unterscheiden. Er scheint aber in Gebrauch gekommen zu sein infolge der Eingrenzung des Apostteltitels auf die Zwölfe, weil man nun einen anderen Titel für die übrigen Missionare brauchte (vgl. Eph 4 11, wo *εὐαγγελισταί* neben *ἀπόστολοι* steht, und dagegen I Kor 12 28, wo *εὐαγγελισταί* fehlt). Vgl. Harnack z. Did. 11, 6 (TU II, 1 S. 38) und Proleg. z. Did. (TU II, 2) S. 113f.[1]. **V. 9.** Phil. hatte „vier jungfräuliche prophetisch redende Töchter". Gemeint ist nicht, daß sie damals prophetisch redeten, sondern daß sie überhaupt die Gabe der Prophetie hatten (s. zu 11 27). Ihre Jungfräulichkeit war gewiß ein Ausdruck ihres Gottgeweihtseins (vgl. I Kor 7 32. 34). Auch in der kirchlichen Überlieferung, nach der Philippus später in Hierapolis in Phrygien lebte (vgl. hierzu Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neut. Kanons VI S. 158ff.), geschieht seiner Töchter Erwähnung (Eus. h. e. III, 31; 39, 9; V, 24, 2). Der Phil., von dem Clem. Al. Strom. III, 52 (Eus. h. e. III, 30, 1) berichtet, er habe seine Töchter heiraten lassen, war vielleicht der zu den Zwölfen gehörige (Felt.). Eus., bezw. seine Gewährsmänner Polykrates und Cajus, bezeichnen auch den Phil. in Hierapolis als einen der Zwölfapostel, doch nur aus Irrtum, wahrscheinlich weil dieser zu den Siebenmännern gehörige Phil. auch als Apostel im weiteren Sinne, d. i. als Missionar, bezeichnet wurde. Vgl. Corßen ZNW 1901, S. 289ff.[2].

---

1. An u. St. stammt der Ausdruck wahrscheinlich nicht aus der Quelle. Denn in dieser war der Begriff *ἀπόστολος* im weiteren Sinne gebraucht (s. zu 14 4). Phil. wird in ihr nur als „der zu den Sieben gehörige" bezeichnet gewesen sein im Unterschiede von dem Phil., der zu den Zwölfen (6 2) gehörte.

2. Es ist sehr auffallend, daß nichts weiter als die Existenz dieser prophetischen Töchter des Phil. mitgeteilt wird. Die Vorausssagung des Geschickes des P. geben nicht sie, sondern der hinzukommende Agabus. So erscheint die Mitteilung über sie bloß als „gelegentliche merkwürdige Notiz" (Mey.). Gieseler StKr 1829 S. 139ff. und Renan, l. Apôtr. p. 151 halten die Notiz wegen dieser Beziehungslosigkeit für eine Interpolation, Hilgf. ZwTh 1896 S. 377f., Acta p. 294 für einen Einschub des Red. in den Quellenbericht. Der Einschiebende habe irrtümlich die Tradition, daß der Apostel Phil. prophetische Töchter gehabt habe, auf den Siebenmann Phil. bezogen und sie deshalb an u. St. eingebracht. Aber viel wahrscheinlicher ist es, daß die Verwechslung des Siebenmannes mit dem Ap. dem Eus. und seinen Quellen zugehört. Und das Fehlen einer Angabe über die Beziehung der Prophetie jener Töchter auf das Schicksal des P. bleibt auch dann seltsam, wenn jene Notiz V. 9 von einem Späteren eingefügt ist. Jgst S. 177 vermutet, nach der Quelle habe eine der Töchter des Phil. den Gürtel des P. genommen und die Weissagung V. 11 gesprochen; aus Gründen der Dezenz habe der Red. dieses Verhalten lieber einem Manne, dem von 11 27f. bekannten Agabus, zugeschrieben. Aber gerade die Art, wie Agabus an u. St. eingeführt wird, zeugt dafür, daß der Vf. der AG. diesen Mann nicht von sich aus in Erinnerung an 11 27f., sondern nach seiner Quelle genannt hat (s. oben zu V. 10).

**V. 10.** „Als wir aber mehrere Tage verweilten usw." Das Subj. bei dem Gen. abs. *ἐπιμενόντων* fehlt, wie V. 31. Lk 12 36. Im Text. rec. ist dem Sinne nach richtig *ἡμῶν* ergänzt. Über den wahrscheinlichen Umfang der „mehreren Tage" s. d. Anm. zu 20 16. Der mehrtägige Aufenthalt erklärt das Kommen des Agabus insofern, als dasselbe nicht ein zufälliges war, sondern veranlaßt dadurch, daß die Kunde von der Ankunft des P. in Cäs. ins Innere Judäas gelangt war. Agabus kam eigens zu dem Zwecke, um dem P. sein in Jer. bevorstehendes Geschick zu verkünden. Die Einführung des Agabus: „ein gewisser Prophet aus Judäa namens A." lautet trotz 11 28 so, als wäre bisher von ihm noch nicht die Rede gewesen. K. Schmidt I S. 85f. erklärt dies daraus, daß der Vf. der AG. den zweiten Teil seines Buches früher geschrieben habe als den ersten. Richtiger dürfte die Erklärung sein, daß er einen Quellenbericht reproduziert, in welchem Agabus hier zum ersten Male auftritt. Da nun gewichtige Gründe dafür sprechen, daß das Stück 11 27f. aus derselben Quelle geflossen ist, wie unsere Erzählung, so ist zu folgern, daß in 11 28 die W. *ὀνόματι Ἄγαβος* nicht mit aus dieser Quelle stammten (so auch Jacobsen S. 14; B. Wß; Hilgf. ZwTh 1896 S. 379). **V. 11.** „Er nahm den Gürtel des P. und band seine eigenen Füße und Hände." Das *αἴρειν* ist nicht notwendig vom Aufnehmen des abgelegten Gürtels zu verstehen (Mey.), sondern kann auch vom Wegnehmen des getragenen (vgl. Lk 6 29) gemeint sein (B. Wß). Die Selbstfesselung war eine symbolische Handlung, wie solche auch die alten Propheten vornahmen; vgl. Jes 20; Jer 19; Ez 4 u. ö. Zum Gürtel als Symbol der Fesseln vgl. Joh 21 18. Die Weisjagung: „den Mann, dem dieser Gürtel gehört, werden in dieser Weise in Jer. die Juden fesseln und in Hände von Heiden ausliefern", stimmt nicht genau zu dem wirklichen Hergange bei der Verhaftung des P. 21 27ff. Doch trifft sie das Wesen des Vorganges, sofern die Juden die eigentlichen Urheber der Gefangenschaft des P. waren. Deshalb die ähnliche kompendiarische Darstellung des Vorganges in 28 17 (vgl. das Verhältnis von 2 23 zum Hergange der Kreuzigung Jesu). Es kann auch die Erinnerung an das Geschick Jesu die Gestaltung der Weisjagung an u. St. beeinflußt haben (vgl. Mk 10 33. 15 1). **V. 12.** Mit den Reisegefährten zusammen redeten „die Einheimischen", d. i. die Christen in Cäsarea, dem P. zu. Das W. *ἐντόπιοι* nur hier im NT. **V. 13.** „Was tut ihr mit eurem

Ich schließe mich der Vermutung Sp.s S. 231 an, daß an u. St. aus dem Berichte der Quelle etwas ausgefallen ist, nämlich die Angabe, daß diese Töchter des Phil. unter Thränen von des P. Geschick geredet hätten (vgl. in V. 13 die Bezugnahme auf ein vorher nicht erwähntes Weinen). Man braucht aber nicht mit Sp. anzunehmen, daß dann die Mitteilung über Agabus V. 10f. nicht aus derselben Quelle stamme (nach Sp. aus B), so daß in ihrer Einschiebung der Anlaß zu jenem Ausfallen gelegen habe. Das Reden und Weinen der Philippus-Töchter konnte dem Vf. der AG. der wichtigeren Weisjagung des Agabus gegenüber unbedeutend erscheinen und verloren gehen gerade so gut, wenn diese Agabus-Weisjagung in derselben Quelle folgte, als wenn er sie nach anderweitiger Überlieferung einschaltete. Für die Zugehörigkeit der Agabus-Episode V. 10f. zu derselben Quelle, aus der V. 1–9 stammt, zeugt das *ἡμᾶς* V. 11, das Sp. dem Red. zuschreiben muß, hierin Overb. folgend, der den ganzen Abschnitt V. 10–14 als eine Einschaltung des Red. in den Wirbericht betrachtet (ebenso v. Manen S. 78. 118).

Weinen und Brechen meines Herzens?" d. h. was bezweckt ihr mit diesem Verhalten? Vgl. Mk 11 5. Die Frage vertritt die Versicherung, daß ihr herzbrechendes Jammern doch keinen Erfolg hat. Deshalb reiht sich die Aussage des P. über sein Bereitsein zu Gefangenschaft und Tod mit *γὰρ* an. S. zu 20 25. *εἰς Ἱερ.* prägnant wie 2 5. 8 40. **V. 14.** „Wir wurden still (d. h. hörten auf, weiter zuzureden; vgl. 11 18), indem wir sprachen: des Herrn Wille geschehe." *τοῦ κυρίου* steht betont voran, im Unterschiede von den menschlichen Wünschen der Freunde des P.

**V. 15.** „Nach diesen Tagen zogen wir, zugerüstet (zur Weiterreise), nach Jer. hinauf." Beim Übergang von der Seereise zu der noch 102 Kilometer betragenden, also wenigstens 2tägigen Landreise mögen besondere Vorbereitungen notwendig gewesen sein. Gewiß erforderte auch der Transport der Kollektengelder besondere Vorsichtsmaßregeln. Belser S. 122 denkt an eine Zurüstung durch Einwechseln der in den verschiedenen Ländern gesammelten Gelder in das in Paläst. gangbare Geld. **V. 16.** „Es kamen aber auch von den Jüngern aus Cäsarea einige (*τινες* zu ergänzen) mit uns, die uns zu einem gewissen Mnason brachten, bei dem wir herbergen sollten[1]." Die Attraktion ist aufzulösen: *ἄγοντες πρὸς Μνάσονα, ἵνα ξενισθῶμεν παρ' αὐτῷ* (Blaß, Gr. § 50, 2. 65, 8). Grammatisch auch möglich, aber dem Sinne nach minder passend wäre die Auflösung: *ἄγοντες Μνάσονα, παρ' ᾧ ξενισθῶμεν,* was von Einigen (Vulg., Erasm. u. A.) erklärt wird: „die mit sich führten (von Cäs. her) den Mnason", von B. Wß: „die (als sie im Begriff waren, nach Jer. zu kommen) den Mnason herbeiholten". Daraus, daß erst in V. 17 die Ankunft in Jer. bemerkt wird, ist nicht zu schließen, daß die Notiz über Mnason sich auf die Zeit der Reise vor dieser Ankunft bezieht (Sp. S. 234, B. Wß). Die Hinführung ins Quartier in Jer. wird deshalb vorweg erzählt, weil sie noch mit zu dem gehörte, was die Cäsareenser für P. taten, während dann in V. 17 berichtet wird, wie sich die jerusalem. Christen bei der Ankunft des P. verhielten. Darin, daß die Cäsareenser den P. bis in sein Quartier geleiteten, drückte sich ihre angelegentliche Sorge für seine Sicherheit und Wohlfahrt aus, hinsichtlich deren man nach V. 10ff. so schwere Befürchtungen hegte. B. Wß betont mit Recht, daß P. mit einer Gesellschaft von Unbeschnittenen kam, die bei strengen Judenchristen keine Aufnahme erwarten konnten. Deshalb war die Fürsorge für das Quartier eine wichtige und vielleicht nicht ganz leichte Sache. Mnason war „Cyprier, ein

1. D syr. p. marg. bieten statt *ἄγοντες κτἑ.* folgenden Text: *οὗτοι δὲ ἦγαγον ἡμᾶς πρὸς οὓς ξενισθῶμεν, καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσονι Κυπρίῳ, μαθητῇ ἀρχαίῳ. κἀκεῖθεν ἐξιόντες ἤλθομεν εἰς Ἱερ., ὑπεδέξαντό τε ἡμᾶς ἀσμένως οἱ ἀδελφοί.* Hiernach hätte Mnason nicht in Jer., sondern in einem Dorfe halbwegs zwischen Cäs. und Jer. den Reisenden Quartier gegeben. Für die Ursprünglichkeit dieses Textes sind nach Blaß auch Hltzm. ThLz 1896 S. 81, Hilgf. ZwTh 1896 S. 381, Belser S. 121, Zahn, Einl. II § 59, S. 343f. eingetreten. Vgl. dagegen Corßen GGA 1896 S. 438ff., B. Wß, Cod. D S. 101. Warum man diesen Text, wenn er der ursprüngliche wäre, in den Text. rec. abgeändert hätte, ist nicht abzusehen. Dagegen wird die umgekehrte Abänderung der Reflexion entsprungen sein, daß die Ankunft des P. doch erst in V. 17 bezeichnet werde, das Quartier bei Mnason also eine Station zwischen Cäs. und Jer. gewesen sein müsse.

alter (d. h. zum alten Bestande der Gemeinde gehöriger) Jünger". Hatte er etwa mit zu den cyprischen Männern gehört, welche bei der stephanischen Verfolgung von Jer. ausgezogen und die Begründer der heidenchristl. Gem. in Antiochia geworden waren (11 20)? Dann war er wohl von Antiochia her dem P. bekannt.

**V. 17–26.** Verabredung des P. mit Jakobus und den Ältesten in Jer.[1]. **V. 17.** „Als wir aber in Jer. angelangt waren (*γίνεσθαι εἰς* wie 20 16), empfingen uns die Brüder mit Freuden." Gewiß langte man erst abends an, so daß man die Häupter der jerus. Gem. erst am nächsten Tage aufsuchen konnte. Die Brüder, die dem P. und seinen heidenchristlichen Gefährten freundlichen Empfang bereiteten, können nicht die jerus. Christen im allgemeinen sein, von deren Mißtrauen gegen P. in V. 21 die Rede ist und von denen es in V. 22 futurisch heißt, daß sie von seiner Ankunft hören werden. Es können auch nicht die Häupter der Gem. sein, mit denen P. erst am folgenden Tage zusammentraf (V. 18f.). Es waren also einzelne, wahrscheinlich zur Familie oder den Freunden und Nachbarn des Mnason gehörige Christen. **V. 18.** Über Jakobus, den Bruder des Herrn, s. zu 12 17. Neben ihm werden die Zwölf nicht besonders erwähnt. Manche von ihnen mögen damals missionierend in Palästina oder unter der jüd. Diaspora umhergezogen sein. Diejenigen aber, die in Jer. anwesend waren, sind unter dem allgemeinen Titel *πρεσβύτεροι* mitbefaßt (s. zu 11 30). **V. 19.** „Nachdem P. sie „begrüßt" hatte (woraus ersichtlich, daß es sich um ein erstes Zusammentreffen handelt), legte er im einzelnen dar, was Gott unter den Heiden durch seinen Dienst (d. i. sein apostol. Amtswirken) getan hatte." Vgl. 15 4. 12 und zu *διακονία* 20 24[2].

**V. 20.** Sie sagten: „du siehst, Bruder, wie viele Myriaden von Gläubig-

1. Das Pron. d. 1. Pers. in V. 17 u. 18, nach Overb. S. 378 freilich nur in Nachahmung der Quelle vom Vf. der AG. gebraucht, zeugt dafür, daß auch die durch V. 18 eingeleitete Szene V. 19ff. aus der Wirquelle stammt. Aber wieweit reicht die Quelle? Die meisten neueren Kritiker finden einen Widerspruch zwischen der freundlichen Aufnahme des P. V. 17 u. 20a und den gegen ihn erhobenen und von ihm zu beseitigenden Bedenken von V. 20b an und sehen hierin ein Anzeichen des Zusammengefügtseins verschiedenartiger Bestandteile. So leitet Soros S. 10f. V. 20b–24 u. 26 aus der Lukas-Quelle ab, während er das Übrige dem diese Quelle bearbeitenden Vf. der Wirstücke zuschreibt. Sp. S. 260ff., der besonders einen Anschluß von V. 27 an V. 26 vermißt, hält V. 20b–26 für einen Einschub aus der Quelle B in den Bericht der Quelle A. Dasselbe Stück schreibt Hilgf. ZwTh 1896 S. 381ff., Acta p. 295 dem Red. zu. Mir scheinen die Gründe für diese Ausscheidung von V. 20b–26 aus dem Zusammenhang der Quelle nicht triftig. Der Grundbestand des ganzen Abschnittes V. 17–26 kann aus der Quelle stammen (vgl. O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 405f.; J. Wß S. 36ff.). Anzeichen der Hand des Red.s finde ich in V. 19, am Schlusse von V. 24 und in V. 25.

2. Der Gebrauch desselben Begriffes *διακονία* wie 20 24 legt die Vermutung nahe, daß derselbe in der Quelle hier ebenso wie dort mit bezug auf die Kollekte gebraucht war (vgl. B. Wß). Auch Sp. S. 262 und J. Wß S. 35 vermuten, daß aus dem Quellenberichte an u. St. eine Mitteilung über die Übergabe der Kollekte ausgefallen sei. Liegt nicht in dem Begriffe *διακονία* noch ein Rest dieser Mitteilung vor? Auch die Ähnlichkeit des übrigen Inhaltes von V. 19 mit 15 12 macht es wahrscheinlich, daß der Vf. der AG. hier den Quellenbericht umgestaltet hat. Ihm schien es selbstverständlich, daß Mitteilungen des P. über seine *διακονία* Mitteilungen über sein apostolisches Amt waren.

gewordenen es unter den Juden[1] gibt, und die sind alle Gesetzeseiferer." Hyperbolisch ist die große Menge bezeichnet wie Lk 12 1. Der Zusammenhang, bes. V. 21 f., zeugt dafür, daß nicht von Judenchristen im allgemeinen, auch solchen außerhalb Palästinas (Overb.), sondern von den palästinensischen die Rede ist, von denen eine große Masse damals zum Feste in Jer. gewesen sein wird (vgl. Jäg. III S. 13). *ζηλωταὶ τ. νόμου* bed. Eiferer für die Geltung und praktische Befolgung des mos. Gesetzes. Vgl. Gal 1 14. **V. 21.** „Man hat ihnen aber in betreff deiner mitgeteilt, daß du alle Juden unter den Heiden (d. i. die Diaspora-Juden im Unterschiede von den palästinensischen, V. 20) Abfall von Moses lehrst, indem du ihnen sagst, sie sollten ihre Kinder nicht beschneiden und nicht nach Maßgabe der Sitten (d. i. der jüdischen Gesetzesordnung, vgl. 6 14. 15 1) wandeln." *περιπατεῖν* c. dat. wie Röm 13 13. II Kor 12 18. Gal 5 16. Der Vorwurf, daß P. die Diaspora-Juden zum Abfall von der Beobachtung des mos. Gesetzes auffordere, war ohne Zweifel unrichtig. P. forderte, daß den Heiden nicht das Joch des Gesetzes auferlegt würde. Wie er aber den Apostelberuf des Petrus zum Beschneidungs-Evangelium als einen von Gott gegebenen anerkannte (Gal 2 7 f.), so erkannte er die Berechtigung an, daß die geborenen Juden weiter nach dem mos. Gesetze lebten (s. zu 15 21. 18 18), und fügte er sich selbst um der Juden willen gelegentlich diesem Gesetze (I Kor 9 20). Aber freilich betonte er überall den beschränkten Wert des Gesetzes: die Unmöglichkeit, durch Gesetzeswerke die Gerechtsprechung Gottes zu erlangen (Gal 2 16). Denn hierin lag der Grund dafür, daß den Heiden das Gesetz nicht auferlegt zu werden brauchte und daß auch er selbst, trotzdem er geborener Jude war, frei von dem Zwange des Gesetzes war. Diese Lehre des P. vom Gesetze wurde von seinen Gegnern zu dem an u. St. bezeichneten Vorwurfe entstellt.

**V. 22.** *τί οὖν ἐστίν;* = „was ist demnach?" d. h. was ist bei dieser Sachlage zu tun? Vgl. I Kor 14 15. 26. „Jedenfalls werden sie hören, daß du gekommen bist[2]." Diese Bemerkung motiviert, weshalb in dem gegenwärtigen Momente etwas geschehen muß, um die Richtigkeit oder Verkehrtheit jenes Vorwurfes V. 21 darzutun. Da die Anwesenheit des P. nicht verborgen bleiben kann (wie vielleicht einst bei dem Besuche Gal 1 18 f.), wird man Aufklärung mit bezug auf den die jüd. Gemüter beunruhigenden Vorwurf verlangen. In den textkritisch zweifelhaften Worten *δεῖ συνελθεῖν πλῆθος* kann das artikellose *πλῆθος* nicht, wie 6 2 u. ö., die Gemeindeversammlung bed., sondern nur eine Menge, wie 14 1. 17 4. **V. 23.** „Es sind bei uns vier Männer, die ein Gelübde auf sich haben." Durch *ἐφ' ἑαυτῶν*

1. Die W.: *ἐν τ. Ἰουδαίοις* sind zu l. nach ABCE mehr. Min. vulg. cop. aeth. (W.-H., B. Wß). T. hat sie nach ℵ 3. 4*. 95*. 97 ausgelassen. D syr.$^{sch.}$ sah. Aug. haben: *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* (Blaß *β*-Text). Rec.: *Ἰουδαίων.*

2. Nach ℵADEHLP etc. lautet der Text: *πάντως δεῖ συνελθεῖν πλῆθος· ἀκούσονται γὰρ ὅτι ἐλήλυθας* (so T., Blaß, Hilgf.). Aber die W. *δεῖ συνελθεῖν πλῆθος* und nachher *γὰρ* fehlen bei BC* einig. Min. u. d. meist. Verss. und werden danach gestrichen von W.-H., B. Wß. Wahrscheinlich sind sie ein sekundärer Zusatz, um an Stelle der Myriaden von Judenchristen in Palästina (V. 20) eine Menge von Judenchristen in Jer. als Subj. zu dem *ἀκούσονται* und dem *γνώσονται* V. 24 auffassen zu können (vgl. B. Wß S. 56).

ist ausgedrückt, daß die εὐχή, das Nasiräer-Gelübde (s. zu 18 18), als ungelöste Pflicht auf ihnen liegt (B. Wß). V. 24. „Die nimm zu dir und weihe dich mit ihnen und bestreite die Kosten für sie, damit sie sich das Haupt scheeren lassen." P. soll sich ihrem Nasiräate anschließen und dann als Genosse ihres Gelübdes für sie die Kosten (für die Opfer) bei der Lösung desselben (Num 6 14ff.) tragen, damit sie so des Gelübdes ledig werden und sich als Anzeichen dafür das Haupt scheeren lassen können. Die Sitte, daß man in ein Nasiräats-Gelübde Anderer eintreten konnte, um für sie die erheblichen Kosten zu übernehmen, ist auch anderweitig bezeugt (Jos. Ant. 19, 6, 1; vgl. Mischna Nasir 2, 6). Wieweit die Nasiräerpflichten eines so dem Nasiräate Anderer Beitretenden gingen, ob sie über das hinausgingen, was in V. 26 von P. berichtet wird, wissen wir nicht. Vielleicht stand der dem P. gemachte Vorschlag in Zusammenhang mit seiner Überbringung der Kollekte (vgl. J. Wß S. 35; anders Ramsay, S. Paul p. 310). Man schlug dem P. eine solche Verwertung derselben oder eines Teiles derselben vor, welche ihrem Zwecke, eine Liebesunterstützung für die Armen zu sein, entsprach und zugleich das auf den Vorwurf V. 21 sich gründende Mißtrauen der Judenchristen gegen P. zerstören konnte. „So werden Alle erfahren (das καὶ γνώσονται κτέ. ist nicht mehr von ἵνα abhängig), daß an dem, was ihnen über dich mitgeteilt ist, nichts ist (vgl. 25 11), sondern daß auch du selbst als Gesetzesbeobachter wandelst." Einen jüdisch-gesetzlichen Wandel führte P. in Wirklichkeit nicht und er hätte die von den Presbytern ihm vorgeschlagene einzelne zeremonialgesetzliche Handlung nicht vornehmen dürfen, wenn er dadurch den Schein hätte erwecken sollen, als lebte er regelmäßig in dieser gesetzlichen Weise. Es handelte sich aber nach V. 21 auch nicht um die Frage, ob er selbst regelmäßig das Gesetz beobachte, sondern um den Vorwurf, daß er die Juden in der Diaspora von der Gesetzesbeobachtung abtrünnig zu machen suche. Wenn er jetzt dem Vorschlage zufolge Judenchristen zur Ausführung eines jüdisch-gesetzlichen Werkes unterstützte, so bekundete er deutlich und mit Recht, daß an jenem Vorwurfe nichts war. Aber darüber hinaus über seinen eigenen gesetzlichen Wandel konnte er nichts und sollte er auch gewiß nichts bekunden. Wahrscheinlich haben diese den Sinn der dem P. zugemuteten Handlung übertreibenden Schlußworte von V. 24 nicht mit in der Quelle gestanden (vgl. B. Wß; J. Wß S. 36). V. 25. „Aber in betreff der gläubig gewordenen Heiden haben wir Botschaft gesandt[1] mit dem Erachten, daß sie sich hüten sollten vor usw.". Erinnerung an die für die Heidenchristen getroffene Bestimmung 15 20 (s. zu d. St. u. den Exkurs bei 15 21), die diesen durch besondere Botschaft zugegangen ist (15 27). Durch diese Erinnerung wird indirekt ausgedrückt, daß die frühere Bestimmung noch fortbesteht und durch die jetzige Verabredung nicht berührt werden soll[2].

1. Die meisten Texteszeugen haben ἐπεστείλαμεν (T., B. Wß); aber BD 40. cop. syr. p. arm.: ἀπεστείλ. (W.-H.). Wegen 15 20 scheint die erstere LA die passendere. Aber bei dem Zusammentreffen von B u. D kann man das ἀπεστ. nicht für ein gedankenloses Schreibversehen (B. Wß) halten. Wenn das mit eigentümlicher Prägnanz gebrauchte ἀπεστ. ursprünglich war, so lag die Abänderung nach 15 20 sehr nahe.

2. Im Zusammenhange, in welchem es sich nur um die Gesetzespflicht der Juden

**V. 26.** Gleich am folgenden Tage entſprach P. der Aufforderung: „mit ihnen ſich weihend ging er in den Tempel, indem er den Abſchluß der Weihezeit, bis wohin für jeden Einzelnen von ihnen das Opfer dargebracht wurde, anmeldete". Das Part. Aor. *ἁγνισθείς* kann ſich auf Reinigungsriten beziehen, die dem Tempelgange vorausgingen; es kann aber auch nach Analogie der Phraſe *ἀποκριθεὶς εἶπεν* (ſ. zu 1 24) von dem Eintritte ins Naſiräat geſagt ſein, der ſich eben darin vollzog, daß P. jetzt mit den vier Männern in den Tempel ging und dort die zum Abſchluſſe ihres Naſiräats gehörigen Opfer veranlaßte. Da die kürzeſte Dauer eines Naſiräats 30 Tage betrug (Miſchna Nasir 1, 3; vgl. Joſ. Bell. 2, 15, 1), muß das Naſiräat der vier Männer damals ſchon länger beſtanden haben. Der Abſchluß wird nur wegen Mangels an den erforderlichen Geldmitteln hinausgeſchoben geweſen ſein. Die W.: *ἕως οὗ προσηνέχθη ὑπὲρ ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν ἡ προσφορά* kann man an den Hauptſatz *εἰσῆει εἰς τὸ ἱερόν* anknüpfen, in dem Sinne, daß P. im Tempel geblieben bezw. wiederholt zum Tempel hinaufgegangen ſei, bis für jeden Einzelnen das Opfer (nämlich das für den Abſchluß des Naſiräats vorgeſchriebene) dargebracht war (Wieſel. S. 108; Nösg.; B. Wß). Aber richtiger dürfte die Verbindung mit dem unmittelbar vorangehenden Begriffe *τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ* ſein (Mey., Weizſ. Überſ.). Der Abſchluß des Naſiräats iſt, wie aus V. 27 hervorgeht (ſ. zu d. St.), mehrtägig; er währt ſo lange, bis das Opfer für jeden Einzelnen dargebracht iſt. P. meldet an, daß dieſes letzte Stadium des Naſiräats bis zum Ende durchgeführt werden ſoll. Nach Schwartz NGW 1907 S. 290 liegt an u. St. eine widerſpruchsvolle Zuſammenſchiebung von zwei Formulierungen vor: „am fol-

---

bezw. Judenchriſten handelt, erſcheint dieſer Hinweis auf die nach K. 15 für die Heidenchriſten gültige Vorſchrift der Proſelytengebote ſehr unvermittelt. Eine gewiſſe Vermittlung iſt im Text. rec. gegeben (nach CEHLP d. meiſt. Min.), wo zwiſchen *κρίναντες* und *φυλάσσεσθαι* die W. eingefügt ſind: *μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μή*; noch mehr bei D, wo außer dieſem Zuſatze ſchon vorher hinter *ἐθνῶν* eingefügt iſt: *οὐδὲν ἔχουσι λέγειν πρός σε*, dann hinter *ἡμεῖς*: *γὰρ* (Blaß im *β*-Text; Hilgf. ZwTh 1896 S. 382). Indem hier anſtatt der Forderung der Proſelytengebote vielmehr die Nichtforderung von etwas weiterem mit bezug auf die Heidenchriſten bezeichnet iſt, wird der Beſorgnis vorgebeugt, als ſolle jetzt die frühere Konzeſſion 15 19 aufgehoben werden. — Mit Recht hat Schür. ThLz 1882 S. 348 in der durch den Zuſammenhang nicht gehörig motivierten Bezugnahme auf die Heidenchriſten ein Anzeichen dafür geſehen, daß V. 25 ein redaktioneller Zuſatz zum Quellenſtücke iſt (ebenſo Clemen, Paul. I S. 301 f.; Schwartz NGW 1907 S. 207). Der Vf. der AG. meinte hier wie 16 4 (ſ. zu d. St.) dem Berichte ſeiner Hauptquelle eine Beziehung auf das nach anderweitiger Überlieferung berichtete Apoſtel-Dekret einflechten zu ſollen. Er verrät hier ebenſo wie 16 4 ſeine ſekundäre Auffaſſung dieſes Apoſtel-Dekrets dadurch, daß er, abweichend von der urſprünglichen Adreſſe desſelben 15 23, ſeine univerſale Beſtimmung für die Heidenchriſten aller Länder vorausſetzt. Nach Harnack IV S. 55 iſt V. 25 nicht Zuſatz eines Redaktors zum Quellenbericht, ſondern eines Interpolators zur fertigen AG. (vgl. B. Wß). Sp. (S. 260 f.), der V. 20 b – 26 aus derſelben Quelle B herleitet, wie K. 15, findet an u. St. doch nicht eine bloße Erinnerung an 15 22 ff., ſondern die neue Mitteilung, daß die nach 15 23 den Heidenchriſten von Syrien und Cilicien gemachte Auflage jetzt für die Heidenchriſten überhaupt eingeführt ſei. Andere (O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 406; Gercke, Hermes XXIX S. 375 f.; J. Wß S. 37 f.; Knopf S. 65; Diehl ZNW 1909 S. 292 u. 295; Weinel, Bibl. Theol. d. NT § 89, 4) meinen, daß im Sinne der Quelle nicht eine Rückbeziehung auf ein von früherher bekanntes Dekret, ſondern die dem P. ganz neue Mitteilung gegeben ſei, man habe neuerdings von Jer. aus ein ſolches Dekret an die Heidenchriſten erlaſſen.

genden Tage wurde er Nazir mit den übrigen und ging in den Tempel um anzukündigen, wie lange er und die Übrigen Nazir bleiben wollten", und: „er pflegte den Tempel zu besuchen, bis das Opfer für einen jeden Nazir dargebracht war".

Daß P. wirklich dem Presbytervorschlage entsprechend in ein Naziräat eingetreten sei und sich den damit verbundenen gesetzlichen Zeremonien unterworfen habe, ist besonders von den Kritikern der Tübinger Schule als unvereinbar mit der relig. Überzeugung des P. bestritten worden (vgl. Overb. S. 373ff.; Hausr. III S. 352; Hltzm.; Hilgf. ZwTh 1896 S. 383). Andere sehen in diesem Verhalten des P. eine Konzession, zu der er sich aus Schwäche verleiten ließ (so z. B. Trip, P. nach der AG. S. 246f.; Renan, S. Paul p. 517f.). Aber dieses Urteil ist unberechtigt. In der gegebenen Situation konnte P. gemäß seinem Grundsatze I Kor 9 20 jene zeremonialgesetzliche Leistung ausführen, ohne seine Überzeugung zu verleugnen. Er tat mit ihr nichts prinzipiell Anderes, als was er tat, wenn er auf seinen Reisen in die Synagogen ging und dort selbstverständlich die zeremonialgesetzlichen Gebräuche mitmachte. Er hätte gerade dann nicht mit voller innerer Freiheit dem mosaischen Gesetze gegenübergestanden, wenn er sich nicht unter Umständen zu solcher Betätigung in den Formen der jüd. Gesetzlichkeit frei gewußt hätte. Mit Recht bedeutete es für ihn einen wesentlichen Unterschied, ob geborene Heiden Beschneidung und jüd. Gesetzlichkeit annahmen, um dadurch erst Anwartschaft auf das messian. Heil zu erlangen (vgl. Gal 4 9–11. 5 2–4. Kol 2 20–22), oder ob geborene Juden als Christen nach der von den Vätern überlieferten Gesetzesweise weiterlebten. Aus Gal 2 7f. geht deutlich hervor, daß P. diesen geborenen Juden das Recht zum weiteren Wandel in jüd. Gesetzlichkeit nicht bestritt. In unserm Falle kam es darauf an, die Verkehrtheit des ihm gemachten Vorwurfes V. 21 darzutun. Durch die zeremonialgesetzliche Leistung, die er übernahm, bewies er, daß er selbst als geborener Jude und *sofern er unter Juden lebte und verkehrte*, die Beobachtung des jüd. Gesetzes nicht schroff ablehnte, sondern unter Umständen mitmachte und bei Anderen unterstützte. – Als im ganzen geschichtlich verständlich wird der Vorgang beurteilt z. B. auch von Schür. ThLz 1882 S. 348; Pfleid. S. 599f.; J. Wß S. 36ff.; Knopf; Harnack IV S. 54ff.

**21 27 – 22 29. Verhaftung des P.**[1]. **V. 27.** „Als aber die 7 Tage im Begriffe waren zu Ende zu gehen, erblickten ihn die von Asien gekommenen Juden im Tempel und brachten die ganze Volksmenge in Aufruhr." Schwierig ist die Erklärung des Art.s von *ἑπτὰ ἡμέραι*[2]. Dadurch werden

---

1. Das Geschichtliche in diesem Abschnitte (über die Rede 22 1–21 s. d. Anm. zu 22 1) wird im wesentlichen aus der Quelle stammen. So auch O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 406f.; Sp. S. 279; Jgst S. 180f.; Hilgf. ZwTh 1896 S. 383f. 517f.; J. Wß S. 39f.; Clemen, Paul. I S. 302f. Bestimmten Anlaß, eine redaktionelle Zutat anzuerkennen, finde ich mit J. Wß am Anfange von 21 30, wo der Vf. der AG. aus V. 31 die Angabe über die Erregung der ganzen Stadt vorweggenommen hat. Dagegen scheint mir die Annahme von J. Wß, daß in der Quelle als Vorbereitung auf den Vorwurf V. 28b wahrscheinlich zwischen V. 26 u. 27 eine Notiz über den Verkehr des P. mit Trophimus gestanden habe, während V. 29 ein nachträglicher Zusatz des Red. sei, unnötig zu sein. Ebenso wenig kann ich das Urteil billigen, daß man nach der Frage des P. in V. 37 eine Ansprache des P. nicht an das Volk, sondern an den Chiliarchen erwarte, weshalb Jgst a. a. O. V. 37b u. 38 mit den Einleitungsworten von V. 39 dem Red. zuschreibt. Es ist ganz verständlich, daß der Verhaftete zuerst fragt, ob er überhaupt jetzt eine Bitte dem Chiliarchen vortragen darf. Hilgf. a. a. O. S. 518f., Acta p. 297 weist das ganze Stück V. 37–40 als Einleitung zur folgenden Rede dem Red. zu.

2. Erleichternd hat E den Art. weggelassen (wonach Blaß im α-Text ihn einklammert) und hat D die Umschreibung gegeben: *συντελουμένης δὲ τῆς ἑβδόμης ἡμέρας* (so Blaß im β-Text; Hilgf.). Schwartz NGW 1907 S. 290 macht die Konjektur, der ursprüngliche Text habe gelautet: *ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτα* [*ἑβδομάδες*] *συντελεῖσθαι*, „als die Festzeit der Schabu'oth zu Ende ging", die Festzeit der 7 Wochen nach dem Passah.

die 7 Tage als die bestimmten oder bekannten hingestellt. Im Vorangehenden ist aber von 7 Tagen wenigstens direkt nicht die Rede. Wiesel. S. 110f.; Baumg. II S. 152; Sp. S. 264; Jäg. III S. 14; Clemen, Paul. I S. 302 nehmen eine Beziehung auf die 7 Tage der Pfingstzeit an, zu der P. nach 20 16 in Jer. zu sein wünschte. Aber wenn es auch wahrscheinlich ist, daß P. zum gewünschten Termine wirklich in Jer. war (s. d. Anm. zu 20 16), so ist doch in V. 15ff. auch nicht indirekt von dem Pfingstfeste die Rede. Dasselbe wurde aber auch nicht mehrtägig, sondern eintägig gefeiert (Num 23 15–21. Lev 28 26; vgl. Dillmann in BL IV S. 512). Deshalb konnte von der Woche nach Pfingsten nicht als von „den (bekannten) 7 Tagen" gesprochen werden. Man muß annehmen, daß in der Mitteilung V. 26 über den angemeldeten Abschluß des Nasiräats der 4 Männer für das Bewußtsein des Schriftstellers indirekt von den 7 Tagen geredet war. Wahrscheinlich waren es nicht gerade in diesem besonderen Falle 7 Tage, deren es bis zum vollen Abchluß der Nasiräatszeit bedurfte (Br., Theol. Jahrb. 1849 S. 482ff.; Nösg.; Zöckl.), sondern war es eine allgemeine (uns freilich sonst nicht bezeugte) Ordnung, daß der Abschluß eines Nasiräats von der Anmeldung beim Priester bis zur Scheerung des Hauptes 7 Tage in Anspruch nahm (Mey., B. Wß). Der Art. steht also ebenso wie bei *προσφορά* V. 26, wo das bekannte, zum Nasiräatsabschluß gehörige Opfer bezeichnet wird. – Durch *ἔμελλον συντελεῖσθαι* ist in unbestimmter Weise ein Zeitpunkt gegen Ende der 7 Tage bezeichnet. Wegen 24 11 (s. zu d. St.) ist es wahrscheinlich, daß es der fünfte Tag war. „Die aus Asien gekommenen Juden" werden durch den Artikel als eine geschlossene Gruppe hingestellt, die in ihrer Gesamtheit den P. im Tempel erblickte und den Tumult gegen ihn veranlaßte. Der Tempelbesuch des P. muß mit den Nasiräatsopfern V. 26 in Verbindung gestanden haben. – Statt des Imperf. *συνέχεον* bevorzugt Blaß (nach C u. einig. Min.) den Aor. *συνέχεαν*, weil als Präs. im NT gewöhnlich die Form *χύνω* gebraucht wird (s. zu 9 22). Aber die Präsensform *χέω* ist im NT nicht ausgeschlossen (Lk 10 34: *ἐπιχέων*). Vgl. Win.-Schmieb. § 13 Anm. 13. **V. 28.** „Dies ist der Mensch, der überall (*πανταχῆ* statt des im NT gewöhnlichen *πανταχοῦ*) gegen das Volk (Israel, wie 10 2 u. ö.) und das Gesetz und diese Stätte (vgl. die Anklage 6 13) lehrt, und obendrein hat er sogar Hellenen in den Tempel hineingebracht usw." Der nach V. 29 vermutete Fall wird verallgemeinernd dargestellt. Der äußere Vorhof des Tempels war auch Heiden zugänglich. Aber der Zutritt in den durch eine steinerne Einfriedigung abgeschlossenen inneren Vorhof war allen Nichtjuden bei Todesstrafe verboten. Von den Inschriften, die dieses Verbot aussprechen (vgl. Jos. Ant. 15, 11, 5; Bell. 5, 5, 2; 6, 2, 4), ist eine aufgefunden, die so lautet: *μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου· ὃς δ' ἂν ληφθῇ, ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον* (Clermont-Ganneau, Athenaeum 1871 July 8 p. 48; Revue archéol. N. S. XXIII 1872, p. 214ss. 290ss.; vgl. dazu: Schür. II 3 S. 272f. und Bertholet, die Stellung der Isr. u. der Juden zu den Fremden, 1896 S. 311f.). **V. 29.** „Denn sie hatten vorher gesehen (*προορᾶν* hier in anderer Bedeutung als 2 25; vgl. das *προγινώσκειν*

26, 5; auch προακούειν Kol 1 5; προαιτιᾶσθαι Röm 3 9) den Epheſier Trophimus (vgl. 20 4) in der Stadt (im Unterſchied vom Tempel) in ſeiner Begleitung, und von dem nahmen ſie an, daß ihn P. in den Tempel hineingebracht hätte." Zu ὃν ἐνόμιζον ὅτι vgl. Joh 8 54. **V. 30.** „Und es geriet die ganze Stadt in Unruhe und es entſtand ein Zuſammenlauf des Volks; und man ergriff den P. und zerrte ihn aus dem Tempel heraus." Es iſt kaum denkbar, daß zwiſchen dem Anfange des Tumults V. 27, wo die aſiat. Juden ſchon Hand an P. legten, und dem Hinauszerren des P. aus dem Tempel eine ſo lange Zeit verſtrich, daß ſich inzwiſchen die Aufregung durch die ganze Stadt verbreiten und das Volk aus der Stadt im Tempel zuſammenlaufen konnte. B. Wß nimmt an, das Handanlegen ſei in V. 27 proleptiſch bezeichnet; in Wirklichkeit ſei es erſt eingetreten, nachdem die aſiat. Juden die Stadt in Unruhe verſetzt und mit der Volksmaſſe von dort wieder in den Tempel gekommen ſeien. Aber viel wahrſcheinlicher iſt es, daß die Angabe über den Aufruhr in der ganzen Stadt nicht urſprünglich in den Zuſammenhang unſerer St. gehört, ſondern redaktioneller Zuſatz wegen V. 31 iſt. Im Sinne der Quelle wird die συνδρομὴ τοῦ λαοῦ ein Zuſammenlauf des im Tempel befindlichen ὄχλος V. 27 geweſen ſein, in unmittelbarem Anſchluß an das Handanlegen und Schreien der aſiat. Juden V. 27 f. Man zerrte den P. aus der Tempelſtätte hinaus, damit dieſe nicht durch ſeine Anweſenheit und auch nicht durch ſeine Tötung entweiht werde. Um auch der weiteren Möglichkeit ſolcher Entweihung vorzubeugen, wurden dann ſofort von der levitiſchen Tempelwache die in den inneren Vorhof führenden Tore geſchloſſen.

**V. 31.** „Als man ihn aber zu töten ſuchte (Fehlen des Subj.s beim Gen. abs. wie V. 10), kam eine Meldung (φάσις nur hier im NT) hinauf (auf die Burg Antonia, weſtl. neben dem Tempelberg) an den Tribunen (χιλίαρχος = Militärtribun; nach 23 26 namens Claudius Lyſias) der Cohorte: ganz Jeruſalem iſt in Aufruhr." Starke Bezeichnung des ſich vom Tempel in die Stadt fortpflanzenden Tumults. Über συνχύννεσθαι ſ. zu 9 22. **V. 32.** Mit ſeinem Militär „eilte er hinunter auf ſie (d. i. die den P. ſchlagenden Juden) zu". **V. 33.** Der Tribun befahl die Feſſelung des P., weil er annahm, daß es ein Verbrecher ſei, an dem das Volk Lynchjuſtiz übe. Zum Wechſel des Modus in den W. τίς εἴη καὶ τί ἐστιν πεποιηκώς vgl. Win. § 41 b, 3 c (S. 281). **V. 34.** Um bei dem Durcheinanderrufen der Menge (vgl. 19 32) „das Zuverläſſige zu erfahren (vgl. 22 30)", ließ er den P. in die παρεμβολή, „das Lager", bringen, d. i. in den befeſtigten Platz auf der Burg Antonia, wo die röm. Garniſon ihr Quartier hatte. Vgl. 22 24. 23 10. 16. 32. **V. 35.** „Als er aber auf die Stufen kam, die zur Burg hinaufführten (Joſ. Bell. 5, 5, 8), paſſierte es, daß er von den Soldaten getragen wurde wegen des Andrangs der Menge." **V. 36.** Man ſchrie: αἶρε αὐτόν, „weg mit ihm"; vgl. Lk 23 18. Joh 19 15. **V. 37.** Zu dem εἰ bei der direkten Frage vgl. zu 1 6. Bei der Frage: ἑλληνιστὶ γινώσκεις; „griechiſch verſtehſt du?" braucht nicht λαλεῖν ergänzt zu werden (wie Neh 13 24), da auch συριστὶ ἐπίστασθαι bezeugt iſt (Xen. Cyrop. 7, 5, 31); vgl. graece nescire (Cic. p. Flacc. 4). **V. 38.** „Du biſt alſo nicht der Ägypter, der

vor einiger Zeit (*πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* wie 5 36) die 4000 Mann Sikarier aufgewiegelt und in die Wüste hinausgeführt hat?" Gemeint ist der ägypt. Pseudoprophet, von dem Jos. Bell. 2, 13, 5; Ant. 20, 8, 6 erzählt, er habe während der Prokuratur des Felix eine Schar von Anhängern aus der Wüste auf den Ölberg geführt, damit sie von dort sähen, wie auf seinen Befehl die Mauern Jer.s einstürzen würden; er sei dann, als Felix mit dem röm. Militär seinen Anhang überwältigt habe, selbst entkommen. Die Zahlangaben des Jos. stimmen nicht zu uns. St., aber auch nicht zu einander: nach Bell. 2, 13, 5 wurden von den ca. 30000 Anhängern des Ägypters die meisten vernichtet oder gefangen; nach Ant. 20, 8, 6 wurden 400 getötet und 200 gefangen. Verschiedene Versuche zur Vereinbarung dieser differenten Angaben s. bei Krenkel, Jos. und Lk. S. 243f. Daß die sog. Sikarier (d. i. Banditen, eigentlich Dolchmänner) unter Felix an Zahl zunahmen und ihr Unwesen trieben, wird von Jos. Ant. 20, 8, 10 hervorgehoben. Wie der Tribun auf die Vermutung kam, daß P. mit jenem Ägypter identisch sei, läßt sich nicht sagen. **V. 39.** Das *μέν – δέ* hier läßt sich wegen des inhaltlichen Verhältnisses der beiden Aussagen zu einander nicht mit „zwar – doch" (Mey.) wiedergeben. Es wird nur ein Erstes, was P. zu sagen hat: wie es sich mit seiner Person verhält, von einem Zweiten: daß er um Redeerlaubnis bittet, unterschieden. Sich selbst bezeichnet P. als „Jude, aus Tarsus, Bürger einer nicht wenig berühmten (*οὐκ ἀσήμου*, Litotes) Stadt Ciliciens". Zur Unterscheidung vom *Αἰγύπτιος* würde *Ταρσεύς* genügen. Aber für die Bezeichnung der Nationalität des P. war das vorangestellte *Ἰουδαῖος* ein wesentlich ergänzendes Moment, welches auch deshalb nicht fehlen durfte, weil der Tribun aus dem Geschrei, daß P. den Tempel entweiht habe, in Verbindung mit seiner griech. Sprache schließen konnte, P. sei kein Jude und solle deshalb wegen seines Tempelbesuchs getötet werden. Der Angabe der AG. (vgl. 9 11. 22 3), daß P. aus Tarsus gebürtig gewesen sei, steht entgegen die von Hieronymus (de vir. ill. 5 u. zu Philem 23) aufbewahrte Überlieferung, daß die Eltern des P. und er selbst ursprünglich in Giscala in Galiläa gewohnt hätten und als Kriegsgefangene nach Tarsus transportiert seien. Diese Überlieferung hat Krenkel, Paulus S. 215f. u. Beitr. z. Gesch. u. Br. d. P. S. 1ff. gegenüber derjenigen der AG. als die richtigere zu verteidigen gesucht (vgl. gegen ihn Bahnsen ThLz 1891 S. 143f.); Zahn NkZ 1904 S. 23ff.; Art. „Paulus" in R. E.[3] unter II sucht sie mit der Angabe der AG. zu vereinbaren durch die Annahme, daß nur die Eltern des P. aus Gischa stammten, P. selbst aber in Tarsus geboren wurde, nachdem sein Vater dort freigelassen war und römisches Bürgerrecht erworben hatte. **V. 40.** P. redete zur Volksmenge „in hebräischer Sprache" (vgl. 22 2). Über *διάλεκτος* s. zu 1 19. Gemeint ist im Unterschiede von der griech. Sprache die damalige jüdische, d. i. die aramäische, nicht aber die alt-hebräische. Vgl. A. Meyer, Jesu Muttersprache, 1896 S. 42. War die Muttersprache des Tarsen P. das Griechische, so daß er die aram. Sprache erst später hinzugelernt hatte (vgl. Deißm., Bibelstud. S. 72), oder war er etwa bei seiner echt hebräischen Herkunft (Phl 3 5) von Kind auf zweisprachig gewesen?

## Kap. 22.

**V. 1**[1]. Über die Anrede s. zu 7,2. „Höret auf meine jetzige Verteidigung euch gegenüber". Das *μου* ist nicht ein selbständig von *ἀκούσατε* abhängiger Gen., so daß *ἀκούσατε* mit doppeltem Gen. verbunden wäre (Mey.), sondern gehört zu *τῆς ἀπολογίας* (B. Wß, Blaß). Ebenso Joh 12,47. **V. 2.** Als die Leute seine aramäische Sprache hörten „boten sie noch mehr Ruhe", d. i. steigerte sich noch die schon 21,40 bezeichnete Stille. Zu *μᾶλλον* vgl. 5,14. Von dem Feinde des jüd. Volkes (21,28) erwartete man nicht den Gebrauch der jüd. Volkssprache.

**V. 3.** Es ist der Situation angemessen, daß P. zuerst seine jüd. Nationalität feststellt. Natürlich war er der großen Menge derer, die von den asiatischen Juden aufgehetzt auf ihn eindrangen, persönlich unbekannt. Viele mochten annehmen, daß er, der ein rabiater Feind des jüd. Volkes, Gesetzes und Tempels sein und den Tempel durch Einführung von Heiden geschändet haben sollte (21,28), selbst kein echter Jude und widerrechtlich in den Tempel eingedrungen sei. Demgegenüber betont er nun, daß er Jude sei und trotz seiner Geburt in Tarsus „aufgewachsen in dieser Stadt (Jeruš.), zu den Füßen Gamaliels (d. i. als Schüler desselben) erzogen nach Genauigkeit des väterlichen (d. i. von den Vätern überkommenen; *πατρῷος* auch noch 24,14. 28,17) Gesetzes, ein Eiferer für Gott". Die Notiz, daß P. Schüler des Gamaliel (s. zu 5,34) war, steht nur an u. St. Man kann zweifelhaft sein, ob die das Schülerverhältnis anschaulich malenden W.: *παρὰ τ. πόδας Γαμ.* noch zu dem vorangehenden (Mey., W.-H.) oder zu dem folgenden Partiz. (T., B. Wß, Blaß) zu ziehen sind. Für die erstere Fassung spricht der formelle Grund, daß

1. Den Hauptinhalt der Rede V. 1–21 bildet eine Darstellung der Bekehrung des P. Zufolge unserer früheren Untersuchung (s. d. Exkurs hinter 9,19a) trägt diese Darstellung gegenüber derjenigen von K. 26 einen sekundären Charakter. Sie kann nicht aus derselben Quelle stammen, wie die Rede K. 26, sondern ist, wie der Bericht in K. 9, auf den Vf. der AG. zurückzuführen. Gleichwohl ist es wahrscheinlich, daß auch in der Quelle eine Ansprache des P. an die Volksmenge berichtet, oder vielmehr Erinnerungen an Fragmente einer damaligen Ansprache skizziert waren. Da der Schlußabschnitt der uns vorliegenden Rede, V. 17–21, durchaus originell ist gegenüber den Berichten in K. 9 u. 26 und da er auch in guter innerer Beziehung zu der konkreten Situation der Rede steht (s. zu V. 17), so dürfen wir in ihm wohl einen Bestandteil der in der Quelle überlieferten Ansprache sehen. Als Einleitung der Ansprache kann in der Quelle V. 1f. und der Grundbestand von V. 3 gegeben gewesen sein. Wahrscheinlich schloß sich daran eine Bemerkung des P. über die ihm später offenbarte Messianität Jesu und seinen von Gott empfangenen Beruf zum Zeugnisse von diesem Messias. Eben diese Bemerkung wird den Vf. der AG. zur ausführlichen Darstellung der Bekehrung des P. veranlaßt haben. Ich vermute, daß in der Quelle vor V. 17 auch der Gedanke des P. Ausdruck fand, er habe seinerseits wohl den Wunsch gehegt, zuvörderst in Jer. seinen Brüdern nach dem Fleische die messianische Predigt zu bringen. Denn dieser Wunsch ist die Voraussetzung des Gespräches mit dem Herrn V. 17ff. (s. zu V. 18). – Sp. S. 270ff. u. Jgst S. 85ff. leiten unsere Rede im ganzen aus der Quelle A her. Doch findet Sp. Zusätze des Red. in V. 4b. 5b. 10. 11b. 19. 20. 21a; Jgst in V. 4b und in V. 10 (von *πορεύου* an) –20 (bis *πορεύου*). O. Hltzm. ZwTh 1889 S. 467 u. J. Wß S. 41f., auch McGiffert p. 350, schreiben die ganze Rede dem Red. zu. Auch Hilgf. ZwTh 1895 S. 443ff.; 1896 S. 522 weist die Rede dem Autor ad Theoph. zu; nur stammen „vielleicht" V. 17–19 u. 21 aus den Acta Pauli (Acta p. 296).

dann mit den 3 Part. *γεγεννημένος, ἀνατεθραμμένος, πεπαιδευμένος* je eine neue Näherbeſtimmung anhebt. Aber für die zweite Faſſung ſpricht der ſachliche Grund, daß das Sitzen zu den Füßen Gam.s dem Sinne nach zu der Ausſage über die Geſetzeserziehung gehört. Zur Sache vgl. Gal 1 14. Phl 3 6. Zu *ζηλωτὴς* mit Gen. vgl. 21 20. Seinen früheren *ζῆλος τοῦ θεοῦ* betrachtete P. vom chriſtl. Standpunkte aus natürlich ebenſo wie den gegenwärtigen der Juden als einen *ζῆλος οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (Röm 10 2). Blaß verbindet *τ. πατρῴου νόμου* mit *ζηλωτὴς* und hält *τοῦ θεοῦ* für Interpolation.

Zu **V. 4** vgl. 8 3. 9 2. 26 10. I Kor 15 9. Phil 3 6. **V. 5.** Der damalige Hoheprieſter (9 1) und die ganze Älteſtenſchaft (*τὸ πρεσβυτέριον* wie Lk 22 66), d. i. das Synedrium, welches 9 1f. nicht erwähnt iſt (doch vgl. den Plur. *ἀρχιερεῖς* 9 14. 21), in deſſen Namen aber der Hopeprieſter damals verfahrend gedacht iſt, werden von P. als die jetzt noch vorhandenen Zeugen (Präſ.) für ſeinen damaligen Verfolgungseifer geltend gemacht. Mit Briefen an die „Brüder", d. h. hier an die jüd. Volksgenoſſen (vgl. die Anrede V. 1), war P. nach Damaskus gezogen, „um auch die die dorthin Gekommenen gefangen nach Jer. zu bringen, damit ſie beſtraft würden (vgl. 26 11)". Über die Prägnanz der Ausdrucksweiſe *τοὺς ἐκεῖσε ὄντας* ſ. z. 25. 39. 21 3. Zu **V. 6–11** vgl. 9 4–8. 26 12–16a. Über die Differenz zwiſchen V. 9 u. 9 7 ſ. zu dieſer St.[1]. Weil die nach 9 5f. zuſammenhängenden W. des erſcheinenden Chriſtus an u. St. durch die geſchichtliche Bemerkung V. 9 unterbrochen ſind, wird ihre Wiederaufnahme durch die neue Frage des P.: *τί ποιήσω, κύριε;* eingeleitet. In **V. 11** iſt das abſolut gebrauchte *ἐμβλέπειν* = Sehvermögen haben („als ich nicht ſehen konnte infolge des Glanzes uſw.") ohne Analogie[2]. **V. 12.** Die in 9 10 fehlende Charakteriſtik des Ananias als eines „frommen, von allen dort wohnenden Juden anerkannten Mannes" ſteht in Analogie zu den Ausſagen des P. über ſich ſelbſt V. 3 u. 5. Sie iſt in unſerer Rede durch den Zweck bedingt, zu zeigen, daß das Chriſtſein und chriſtliche Miſſionswirken des P. nicht in einem Haß gegen das jüd. Volk und Geſetz ihre Wurzeln gehabt haben. Zu *μαρτυρούμενος* vgl. 6 3. 10 22. **V. 13.** In der Aufforderung *ἀνάβλεψον* bed. das abſolute *ἀναβλέπειν* ebenſo wie 9 12. 17f.: „wieder ſehend werden". Bei dem folgenden *ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν* miſcht ſich aber dieſe Bedeutung mit der anderen: „hinaufſehen" (vgl. Lk 19 5. 21 1). Wir können dieſe Doppelbedeutung nicht mit demſelben W. wiedergeben, ſondern müſſen, um den ganzen Sinn des *ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν* auszudrücken, umſtändlich umſchreiben: „ich wurde wieder ſehend und ſah zu ihm auf"[3]. **V. 14.** „Der Gott unſerer Väter hat dich dazu be-

1. Der Zuſatz: *καὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο*, den DELP sah. syr.$^{p}$ gig. in V. 9 hinter *ἐθέασαντο* haben (Blaß im *β*-Text), iſt eine Ergänzung nach 9 7. Es iſt leicht begreiflich, daß ſtatt des ungewöhnlichen *ἐνεοί* (9 7) das im lukan. Sprachgebrauch mehrfach vorkommende *ἔμφοβοι* (Lk 24 5. 37. AG 10 4. 25 25) aufgenommen wurde.

2. Deshalb iſt vielleicht die LA von B: *οὐδὲν ἔβλεπον* (vgl. 9 8) trotz ihres Alleinſtehens doch die urſprüngliche, aus der die LA *οὐκ ἐνέβλεπον* durch frühes Schreibverſehen entſtand (Blaß).

3. In d. sah. fehlen die W. *εἰς αὐτόν*. Danach haben Blaß im *β*-Texte und Hilgf. ſie geſtrichen und Schmiedel SchwThZ 1898 S. 50 erklärt ſie für einen aus

ſtimmt (über *προχειρίζεσθαι* ſ. z. 3 20 u. vgl. 26 16), zu erkennen ſeinen Willen (näml. den auf das meſſianiſche Heil bezüglichen) und zu ſehen den Gerechten uſw." Jeſus wird als *δίκαιος* bezeichnet, weil ſein Erſcheinen als Auferſtandener insbeſondere darauf abzielte, ihn als den von den Juden unſchuldig Getödteten, von Gott als gerecht Anerkannten zu beglaubigen. Vgl. 3 14f. 7 52. Zu **V. 15** vgl. 9 15 u. 26 16. Der Wechſel des Tempus in den W.: *ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας* iſt für zufällig zu halten. Blaß (vgl. Gr. § 59, 3) findet in ihm ausgedrückt, daß das Sehen des Herrn das wichtigere, die Apoſtelweihe gebende Moment, das Hören das minder weſentliche war. Aber in der Parallelſtelle 26 16 iſt gerade der Aor. *εἶδες* gebraucht. Blaß ſelbſt (a. a. O. Anm. 1) weiſt darauf hin, daß dieſelbe Verbindung: *ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν* auch Joh 3 22 vorliegt und daß das Perf. *ἀκήκοα* im NT ſelten iſt und bei Lk. nirgends vorkommt. **V. 16.** „Und nun was zögerſt du? (dieſe Bedeutung von *μέλλειν* nur hier im NT). Steh auf und laß dich taufen und abwaſchen von deinen Sünden." Zur Bedeutung der Media *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι* vgl. Blaß, Gr. § 55, 2. Der Taufe wird wie 2 38 eine Zweckbeziehung auf die Sündenvergebung gegeben.

**V. 17.** „Als ich aber nach Jer. zurückgekehrt war und im Tempel betete, geriet ich in Verzückung." Dieſe Rückkehr nach Jer. iſt vom Vf. d. AG. gedacht als die in 9 26–30 beſchriebene. Wir müſſen ſie identifizieren mit der von P. ſelbſt Gal 1 18f. bezeugten, 3 Jahre nach der Bekehrung des P. ſtattgehabten (ſ. d. Exkurs hinter 9 30). Hilgf. ZwTh 1895 S. 443ff.; 1896 S. 522 nimmt an, daß in der Quelle (C) eine flüchtige Anweſenheit des eben bekehrten P. in Jer., noch verſchieden von derjenigen Gal 1 18f., berichtet geweſen ſei. – Die Anreihung des Gen. abs. *καὶ προσευχομένου μου* an den Dativ *μοι ὑποστρέψαντι*, worauf dann noch der Akk. *με* folgt, iſt eine ſtiliſtiſche Härte, die Blaß (vgl. Gr. § 74, 5) durch Streichung des *καὶ* zu mildern ſucht. Bei E einig. Min. und vulg. iſt ſie durch Einſetzung des Dat. *προσευχομένῳ* beſeitigt. – Daß der Vorgang, von dem P. hier erzählt, im Tempel ſtattfand, iſt für P. ein wichtiges Moment ſeiner Verteidigung gegen den Vorwurf des Tempelhaſſes und der Tempelentweihung (21 28). Man ſoll ſehen, daß ihm, auch nachdem er Chriſt geworden, der Tempel eine geweihte Stätte der Gottesverehrung geblieben war und daß er gerade während des Betens an dieſer Stätte einen göttlichen Antrieb zu jener Heidenmiſſion bekommen hat, die den Juden fälſchlich als ein Produkt ſeines Haſſes gegen die jüd. Nation und Religion erſchien. Über *ἔκστασις* ſ. z. 10 10. *γίνεσθαι ἐν ἐκστάσει* iſt Gegenſatz zum *γίνεσθαι ἐν ἑαυτῷ* 12 11. **V. 18.** Die Aufforderung: „beeile dich und geh ſchnell fort aus Jer." wird nicht motiviert durch eine Gefahr, die dem P. in Jer. drohte, ſondern nur dadurch, daß ſein Zeugnis dort erfolglos bleiben würde. Sie tritt entgegen

---

irriger Auffaſſung des *ἀνέβλεψα* entſprungenen ſpäteren Zuſatz. Iſt nicht vielmehr zu urteilen, daß den Überſetzern die Wiedergabe des prägnanten *ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν* ſchwer wurde und daß es ihnen ſehr nahe lag, bei dem für den Zuſammenhang notwendigen Begriffe des Wiederſehendwerdens das im *εἰς αὐτόν* liegende Moment des Aufblickens zum Ananias wegzulaſſen?

dem in der uns vorliegenden Rede bisher nicht bezeichneten, aber der Einrede V. 19f. zu Grunde liegenden Wunsche des P., in Jer. zu bleiben, um dort den Juden zu predigen (vgl. oben d. Anm. z. V. 1). Daß P. seinem natürlichen Herzen nach diesen Wunsch hegte und daß derselbe mit besonderer Macht in ihm lebendig wurde, als er zum ersten Male nach seiner Bekehrung wieder in Jer. und im Tempel weilte, ist durchaus verständlich (vgl. Röm 9 1–5. 10 1. 11 13f.). Aber was ihm schon gleich bei seiner Bekehrung bewußt geworden war, daß sein besonderer Beruf an die Heidenwelt gehe, das wurde ihm nach u. St. bei der im Tempel erlebten Ekstase als Wille des Herrn, in dessen Dienst er stand, bestätigt. Der ihm auch als möglich erschienene Weg: erst unter dem Volk Isr. zu predigen und sich die Heidenmission für später vorzubehalten, wurde ihm als ein verkehrter untersagt. Sein Versuch, zuerst das Volk Isr. zu gewinnen, würde nur einen unnützen Zeitverlust für seine Hauptaufgabe, die Heidenmission, bedeuten. Denn: „von dir werden sie ein Zeugnis über mich nicht annehmen". Das vorangestellte *σου* ist betont: in seiner Person wird für die Juden ein Anlaß liegen, sein Zeugnis über den Messias abzulehnen. **V. 19.** Die Einrede des P. beruht auf dem Gedanken, daß doch gerade *sein* Zeugnis vom Messias insofern eindrucksvoll auf die Juden wirken werde, als sie sich sagen müßten, daß einer, der früher selbst so entschiedener Gegner des Christentums war, nur aus zwingenden Gründen ein Verkündiger desselben geworden sein könne. Der Ton liegt hier auf dem *ἐγὼ* entsprechend dem *σου* V. 18. **V. 20.** Vgl. 7 58. 8 1. Darin daß der zeitlich der Verfolgung V. 19 vorangehende Stephanusmord erst hinter V. 19 berücksichtigt wird, liegt kein Anzeichen des nachträglichen Eingeschobenseins von V. 20 (Sorof S. 63f.). V. 20 bringt im Verhältnis zu V. 19 insofern eine sachliche Steigerung, als der Christenhaß des P. sich nicht nur in der Gefangensetzung und Züchtigung der Christen, sondern sogar im Interesse an ihrer Tödtung betätigte (vgl. V. 4: *ἄχρι θανάτου*). *καὶ αὐτὸς*: „auch ich". Vgl. 21 24. **V. 21.** In der kurzen Wiederholung des Befehles von V. 18 liegt indirekt, daß die Erwägung, aus der heraus P. seine Einsprache erhoben hat, keine richtige ist. Der Befehl: „zieh fort (aus Jer.)", wird dann ergänzt durch die positive Bezeichnung der Absicht des Herrn mit ihm: „denn ich (betontes *ἐγὼ* im Gegensatz zum eigenen Wunsche des P.) will dich zu Heiden in der Ferne hinaussenden (vgl. 26 17)".

**V. 22.** Die Rede des P. wurde unterbrochen. Die Erwähnung seiner Heidenmission als einer ihm direkt von Gott zugewiesenen Aufgabe brachte den Fanatismus der Juden gegen ihn von neuem zum Ausbruch, weil ihnen seine Heidenmission gerade als Gipfel seiner Auflehnung gegen die heilige Gottesordnung erschien. Sie schrieen: „weg (*αἶρε* wie 21 36) von der Erde mit dem; denn es gehört sich nicht, daß er am Leben ist". Statt des Imperf. *καθῆκεν* würde im Attischen das Präs. stehen, weil doch nicht nur die Meinung ausgedrückt werden soll, daß das Leben des P. ziemlicher nicht statthätte (vgl. Win. § 41a, 2), sondern vielmehr die Forderung, daß das ungeziemende Dasein des P. beseitigt werde (vgl. Blaß ThLz 1894 S. 339; Gr. § 63, 4). **V. 23.** Das Abreißen der Oberkleider und Staubwerfen in

die Luft wird von Mey., Nösg., B. Wß u. A. als Ausdruck des Wunsches, die Steinigung vorzunehmen, verstanden. Aber da jedenfalls an ein wirkliches Steinigen des in den Händen des röm. Militärs befindlichen P. nicht gedacht werden konnte, ist das geschilderte Gebahren wohl nur Ausdruck stürmischer Erregung im allgemeinen (vgl. Ovid. Amor. 3, 2, 74; so Wetst., de W., Overb. u. A.). Das ῥιπτεῖν der Kleider wird dann nicht als Ablegen (wie 7 57) gedacht sein, aber auch nicht als Zerreißen (Weizs. Übers.), sondern als Hin- und Herwerfen, d. i. aufgeregtes Gestikulieren mit ihnen. **V. 24.** Der Tribun „sagte, daß er mit Geißelung verhört werden solle". Das Part. Aor. II εἶπας ist selten (vgl. Win.-Schmied. § 13, 13; Blaß Gr. § 21, 1), an u. St. aber durch die besten Handschriften bezeugt statt εἰπών. Der Tribun hatte die aramäische Ansprache des P. schwerlich verstanden, würde aber auch, wenn er sie verstanden hätte, schwerlich aus ihr haben entnehmen können, was eigentlich gegen P. vorlag. Da er aus dem neuen Ausbruche der Wut der Menge schloß, daß P. irgend einen Frevel begangen haben müsse, aber auch nicht auf ein gutwilliges Geständnis desselben rechnete, verordnete er ein peinliches Verhör, wie es gegenüber Sklaven angewendet zu werden pflegte.

**V. 25.** „Als sie (die zur Exekution befehligten Soldaten) ihn aber für die Riemen vorgestreckt hatten (d. h. ihn so ausgestreckt an einen Block gebunden hatten, daß er für die Riemen der Peitsche bereit lag), sagte P. – –: ist es erlaubt (vgl. 21 37), einen röm. Mann noch dazu ohne richterliches Verfahren zu geißeln?" S. zu 16 37. Die Frage nach dem Erlaubtsein ist ironischer Ausdruck des Erstaunens darüber, daß das offenbar Unerlaubte geschehen soll. **V. 27.** In dem betonten σὺ in der Frage des Tribunen drückt sich die Verwunderung darüber aus, daß dieser bisher von ihm verachtete Mensch römischer Bürger zu sein beansprucht. **V. 28.**[1] „Ich meinerseits habe um eine große Summe dieses Bürgerrecht erworben." Nach Dio Cass. 60, 17 trieb die Gemahlin des Kaisers Claudius Mißbrauch mit dem Verkaufe des röm. Bürgerrechts. Daß der Militärtribun auf eben diesem Wege dieses Recht erlangt hatte, ist um so wahrscheinlicher, als er Claudius Lys. hieß (23 26). Er wird durch Aufnahme in die gens Claudia röm. Bürger geworden sein. Vgl. O. Hltzm.[2] S. 90 f. Der Hinweis des Tribunen auf seinen eigenen teuren Erwerb des röm. Bürgerrechts ist wohl nicht als indirekter Ausdruck des Zweifels zu betrachten, wie der anscheinend unbemittelte Tarse zu diesem Rechte gekommen sein könnte (Mey., B. Wß). Denn dann wäre in der Erwiderung des P. das καὶ nicht am Platze. Vielmehr wollte der Tribun nur ausdrücken, daß er den hohen Wert dieses Rechtes wohl zu würdigen wisse. Sonst hätte er sich den Erwerb desselben nicht eine hohe

1. Das Gespräch V. 26–29 ist bei D mit gewissen, aber für den Sinn nicht erheblichen Modifikationen wiedergegeben. V. 28 lautet hier: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ χιλίαρχος [καὶ] εἶπεν· ἐγὼ οἶδα πόσου κεφαλαίου κτέ. Einige Verss. (bei Beda; cod. dubl. bei Berger; vers. bohem.) haben hierbei noch den Zusatz: tam facile dicis civem Romanum esse? [bezw.: quam facile te civem Rom. dicis?] ego enim scio etc. Danach rekonstruiert Blaß den β-Text. Vgl. Belser S. 126 f. – Der Cod. D bricht bei dem ἀπ' αὐτοῦ 22 29 ab.

Summe kosten lassen. Indem P. die andere Art bezeichnet, wie er selbst zum röm. Bürgerrecht gekommen ist, drückt er durch *καὶ* zugleich aus, daß er als geborener Römer noch einen gewissen Vorzug vor dem erst durch Kauf dazu gewordenen hat. Über das röm. Bürgerrecht des P. s. zu 16 37 u. 21 39. **V. 29.** „Der Tribun aber (*καὶ — δὲ* wie 2 44. 3 24) geriet in Furcht, da er erfuhr, daß er Römer sei, und weil er ihn hatte fesseln lassen." Äußerlich scheint es, als sei der Satz: *ὅτι αὐτὸν ἦν δεδεκώς* in Koordinierung mit dem vorangehenden: *ὅτι Ῥωμ. ἐστιν* abhängig von *ἐπιγνούς* (B. Wß). Dem Sinne nach paßt dies aber nicht, sondern ist der Satz in Koordinierung mit *ἐπιγνοὺς ὅτι κτέ.* abhängig von *ἐφοβήθη* (Mey.). Noch besser träte das logische Verhältnis hervor, wenn man mit Blaß (nach syr.$^{sch.}$ gig.) das *καὶ* streichen dürfte.

**22 30 — 23 11. P. vor dem Synedrium[1]. V. 30.** Am folgenden Tage aber, wo er das Zuverlässige zu erfahren wünschte (vgl. 21 34), weshalb er von den Juden angeschuldigt werde (exegetische Näherbestimmung zu *τὸ ἀσφαλές* mit vorgesetztem Artikel wie 4 21), ließ er ihn losmachen und befahl eine Versammlung der Hohenpriester und des ganzen Synedriums (s. zu 4 5) und ließ P. hinunterbringen (von der Burg Antonia hinunter auf den Tempelplatz, wo das Gebäude des Synedriums lag; s. zu 6 13) und vor sie stellen." Nach V. 29 wäre anzunehmen, daß der Tribun den P., nachdem er von dem röm. Bürgerrechte desselben erfahren hatte, sogleich der (schweren) Fesselung habe entledigen lassen[2]. Deshalb bezieht Overb. (auch Hltzm., B. Wß) die Zeitbestimmung nur auf *βουλόμενος γνῶναι*, nicht auch auf *ἔλυσεν* und *ἐκέλευσεν*. Aber da die dritte Aussage im Verb. fin.: *καὶ καταγαγὼν τὸν Π. ἔστησεν εἰς αὐτούς* jedenfalls vom folgenden Tage gilt, ist es mindestens wahrscheinlich, daß im Sinne des Vf. d. AG. die Zeitbestimmung sich auch auf die beiden anderen Verba fin. bezieht. Nur im Sinne der Quelle, wo V. 30b fehlte (vgl. die vorletzte Anm.) wird sie zu *βουλόμενος γνῶναι* gehört haben. — Da P. auch weiterhin als Gebundener erscheint (23 18. 24 27.

1. Das Stück 22 30 — 23 10 ist für einen Einschub in den Bericht der Quelle zu halten. In diesem Urteile stimmen überein Sp. S. 264 ff. (der es aus der Quelle B entnommen sein läßt); Jgst S. 181 f.; Hilgf. ZwTh 1896 S. 525 ff.; J. Wß S. 43; Clemen, Paul. I S. 307 ff. Der entscheidende Grund für dieses Urteil liegt darin, daß der Inhalt des Stückes sowohl in seiner ersten wie in seiner zweiten Hälfte an solchen Unwahrscheinlichkeiten leidet, wie sie sonst den Quellenstücken nicht anhaften (s. zu 22 30. 23 5. 6). Bei Ausscheidung des Stückes fehlt nichts für den übrigen Zusammenhang. Vielmehr paßt der Zuspruch des Herrn an P. 23 11 (den freilich J. Wß auch dem Red. zuschreibt) seiner Bedeutung nach am besten in die Nacht, die dem Verhaftungstage folgte. An diesem, nicht aber bei der Verhandlung vor dem Synedrium, hatte P. „Zeugnis für den Herrn vor Jer. abgelegt". Auch die Erzählung 23 12 ff. setzt nicht voraus, daß eine Verhandlung vor dem Synedrium schon stattgefunden hatte. Wahrscheinlich lag für den Vf. d. AG. der Anlaß zum Einschube von 22 30 — 23 10 darin, daß ein Grundbestand von 22 30a in der Quelle stand: die Bemerkung, der Tribun habe den P. seiner Fesseln entledigt und beschlossen, am folgenden Tage zu untersuchen, wessen man den P. anschuldige (vgl. Sp. S. 269). Vielleicht bestärkte ihn der Kompar. *ἀκριβέστερον* 23 15 in der Vorstellung, daß zuerst eine erfolglose Untersuchung vor dem Synedrium stattgefunden habe (vgl. z. 18 26).

2. So geschieht es nach dem Texte von 137. syr.$^{p.\ marg.}$ sah. S. darüber oben S. 55.

26 29), ist das ἔλυσεν nur auf die Abnahme der schweren Fesseln (21 33) zu deuten, während die zur custodia militaris gehörige Anfesselung an einen Soldaten (s. zu 12 6) bestehen blieb.

## Kap. 23.

**V. 1.** Daß die Mitglieder des Synedriums nur als „Männer, Brüder", und nicht zugleich respektvoll als „Volksobere" und „Väter" (vgl. 4 8. 7 2) angeredet werden, ist auffallend, bes. im Vergleich mit 22 1, und ist gewiß nicht unbeabsichtigt. Es wird dadurch angedeutet, daß P. das Synedrium nicht als übergeordnete Autorität für sich anerkennt (Overb.). „Ich habe mit völlig gutem Gewissen meinen Wandel vor Gott geführt bis auf diesen Tag." P. selbst (das ἐγώ ist nachdrücklich vorangestellt) ist sich keiner Schuld bewußt. Vgl. 24 16. I Kor 4 3f. II Kor 1 12. Zu συνείδησις ἀγαθή vgl. I Tim 1 5. 19. I Pt 3 16. 21; zu πολιτεύεσθαι Phl 1 27.

**V. 2.** Über den Hohenpriester Ananias, den Sohn des Nebedaeus, den Nachfolger des Joseph, Sohnes des Kami, vgl. Jos. Ant. 20, 5, 2; 9, 2–4. Seine Regierungszeit läßt sich nicht genau feststellen (nach Schür. ca. 47–59 n. Chr.). Er wurde gegen Ende der Prokuratur des Felix abgesetzt (Jos. Ant. 20, 8, 8), behielt aber seines Reichtums wegen auch hinterher großen Einfluß. Zu Anfang des jüd. Krieges wurde er von Juden ermordet (Jos. Bell. 2, 17, 6. 9). Vgl. Schür. II 3 S. 219; O. Hltzm. 2 S. 164. Die „neben ihm Stehenden" sind anwesende Diener; vgl. Lk 19 24. Joh 18 22. **V. 3.** In lebhaftem Unwillen über die brutale, rechtswidrige Art, wie ihn der Hohepriester mißhandeln läßt, sagt ihm P.: „schlagen wird dich Gott, du getünchte Mauer! Und du sitzest da, um über mich nach dem Gesetze zu richten, und wider das Gesetz befiehlst du mich zu schlagen?" Vgl. den Grundsatz Röm 12 19, andrerseits die ruhigere Haltung Jesu in analoger Lage Joh 18 22f. Für die göttliche Strafe wird der bildliche Ausdruck τύπτειν (vgl. Ex 7 27. Ez 7 9) gebraucht und nachdrücklich vorangestellt um die Korrespondenz zwischen dem, was der Hohepriester tut, und dem, was er erfahren wird, hervortreten zu lassen. Der Ausdruck: „getünchte Mauer" wird nicht als Bild für heuchlerisches Wesen (vgl. Mt 23 27), sondern im Anschluß an Ez 13 10–15 als Bild für etwas scheinbar Festes, aber schnell Zerstörbares gedacht sein (vgl. Rönsch ZwTh 1884 S. 360ff.). In dem folgenden καὶ σὺ bed. das καὶ nicht „auch" (Mey., Blaß), sondern ist kopulativ. Vgl. das eine Frage anfügende καί Lk 10 29. Durch die einfache Nebeneinanderstellung der zu einander in Widerspruch stehenden Tatsachen, daß der, welcher gemäß dem Gesetze richtet, d. h. zu richten berufen ist, dabei selbst widergesetzlich verfährt, wird die Verkehrtheit dieses Verhaltens drastisch hervorgehoben. παρανομεῖν nur hier im NT (das Subst. παρανομία II Pt 2 16). **V. 4.** „Du schmähst den Hohenpriester Gottes?" Der Gen. τ. θεοῦ ist zu verstehen nach Analogie des Gen. bei ἱερεύς: 14 13. Hbr 7 1. Apk 20 6. Er wird hier zugesetzt, weil die besondere Beziehung des Priesters, und nun gar des obersten

Prieſters, zu Gott ſeine beſondere Würde begründet. **V. 5.** Die Ausſage des P.: „ich wußte nicht, daß er Hoherprieſter iſt", iſt ſehr befremdlich. Denn wenn P. auch nach ſeiner langen Abweſenheit von Jer. den Hohenprieſter nicht ſchon vor der Verhandlung gekannt haben wird, ſo mußte er ihn doch bei der Verhandlung ſelbſt ſofort an ſeiner Tracht und ſeinem Vorſitze erkennen. Viele Ausleger nehmen deshalb an, der Hoheprieſter habe nicht regelmäßig den Vorſitz im Synedrium gehabt (Bethge S. 218 f.; Zöckl.), oder P. habe das Befehlswort V. 2 nur gehört, aber nicht den Sprecher desſelben geſehen und deshalb vermutet, ein gewöhnliches Mitglied des Richterkollegiums habe es geſprochen (ſo ſchon Chryſ.; neuerdings Blaß, Belſer S. 127 ff.). Aber dieſe Erklärung iſt ebenſo unwahrſcheinlich, wie die von Jäg. III S. 19 ff., P. habe wegen Kurzſichtigkeit den Hohenprieſter nicht erkannt. Andere Ausleger (*τινές* bei Chryſ.; Calv.; von neueren Br. I S. 236 f.; Mey.; K. Schmidt I S. 277; B. Wß) legen der Ausſage des P. einen ironiſchen Sinn unter: in einem Manne von ſolcher Gemeinheit und Ungeſetzlichkeit konnte ich den Hohenprieſter nicht erkennen. Aber dann hätte dieſer Grund, welcher für die ethiſche Beurteilung das Erkennen des Hohenprieſters unmöglich machte, ausdrücklich bezeichnet ſein müſſen. Noch andere Ausleger (z. B. Olsh., Nösg.) überſetzen *οὐκ ᾔδειν*: „ich bedachte nicht" oder „ich dachte nicht daran". Aber dieſe Bedeutung läßt ſich nicht belegen. Die W. bezeichnen das wirkliche Nichtgewußthaben des P. Da dieſes aber ſehr unwahrſcheinlich iſt, andrerſeits eine direkte Unwahrheit dem P. nicht zuzutrauen iſt, ſo dürfte es am richtigſten ſein, die Rätſelhaftigkeit des Vorganges, wie er uns mitgeteilt wird, anzuerkennen und ihren Grund darin zu ſehen, daß der Vf. d. AG. hier eben nicht ſeine gute Hauptquelle reproduziert. Wieweit ihm für ſeine Darſtellung der Szene eine Anknüpfung in anderweitiger Überlieferung gegeben war, wieweit er ſeine eigene Phantaſie (oder Tendenz? Overb.) hat walten laſſen, können wir nicht ſagen. Durch das Schriftwort Ex 22₂₈ (nach LXX), auf das ſich P. beruft, wird nur indirekt das *οὐκ ᾔδειν*, direkt der zu ergänzende Zwiſchengedanke: ſonſt würde ich ihn nicht ſo geſcholten haben, begründet.

**V. 6.** P. „rief laut im Synedrium: ich bin Phariſäer, Sohn (hier = Nachkomme) von Phariſäern; wegen Hoffnung und Todtenauferſtehung ſtehe ich vor Gericht". Dieſer Ausruf iſt als Fortſetzung der in V. 1 begonnenen Rechtfertigung nach der Epiſode V. 2–5 gedacht. Das (von ℵBC bezeugte) Imperf. *ἔκραζεν* iſt auffallend; es ſteht nach Analogie des Imp. bei den Verbis des Befehlens, Fragens uſw. (vgl. Blaß, Gr. 187). Durch ſeine Selbſtbezeichnung als Phariſäer will P. ſeine Zugehörigkeit zu dieſer einen der beiden im Synedrium vertretenen Parteien nicht als eine in der Vergangenheit geweſene, ſondern als eine noch jetzt fortbeſtehende hinſtellen. Deshalb iſt u. St. ganz verſchieden von ſolchen Ausſagen wie 22₃. 26₅. Phl 3₅. Inwiefern ſich P. gegenwärtig als Phariſäer den Sadducäern gegenüber bezeichnen konnte, wird nun auch in den folgenden W. beſonders hervorgehoben: er teilte den phariſäiſchen Glauben an Totenauferſtehung. Aber ſeiner Übereinſtimmung mit den Phariſäern in dieſem einen Punkte ſtand ein prin-

zipielles Getrenntsein von ihnen in den wesentlichsten anderen Beziehungen gegenüber. Deshalb ist es kaum denkbar, daß er sich wirklich so uneingeschränkt, wie es an u. St. angegeben ist, als Pharisäer bezeichnet hat. Das *καὶ* zwischen *ἐλπίδος* und *ἀναστάσεως νεκρῶν*, das Blaß ausscheiden möchte, ist wahrscheinlich mit Mey. epexegetisch zu fassen: „und zwar". Die St. 26 6–8, die das Motiv für die unsrige gegeben hat, legt freilich die Auffassung nahe, daß unter *ἐλπίς* die Hoffnung auf das messianische Verheißungsheil verstanden und dieser dann der Glaube an Totenauferstehung angereiht sei (B. Wß; vgl. auch Schwartz NGW 1907 S. 289). Aber an der St. 24 15, die in dem gleichen Verhältnisse wie die unsrige zu 26 6ff. steht, ist der *ἐλπίς*, welche P. als wesentliches Moment seiner Anschauung hinstellt, eine direkte Beziehung auf die Auferstehung gegeben. Daß diese Beziehung auch an u. St. gemeint ist, wird dadurch bestätigt, daß nicht nur bei dem an diese Äußerung des P. anknüpfenden und durch sie provozierten Streite im Synedrium nur die Auferstehungshoffnung in betracht gezogen wird, sondern auch in der späteren ausdrücklichen Bezugnahme auf diesen Ausspruch des P. 24 21 nur der Begriff *ἀνάστασις νεκρῶν* gebraucht wird. – P. charakterisiert hier das Wesen der Anschauung, um deren willen er angeklagt werde, so allgemein, daß nur die Übereinstimmung derselben mit den Grundsätzen des Pharisäismus hervortritt. So werden denn auch die Pharisäer zu ihrer Verteidigung statt zu ihrer Bekämpfung veranlaßt. Der Vf. d. AG. sah in dieser Art, wie P. seine Rechtfertigung führt, gewiß eine besondere Klugheit. Aber weder wäre es des P. würdig gewesen, durch eine solche zu allgemeine und deshalb mißverständliche Darstellungsweise den Sachverhalt undeutlich zu machen (s. zu 24 11), noch auch ist es wahrscheinlich, daß sich die Mitglieder des Synedriums wirklich durch diese kluge Darstellungsweise des P. hätten irreführen und von dem gemeinsamen Gegensatze gegen den christlichen Heidenapostel zu einem Streite um ihre Parteidifferenzen unter einander ablenken lassen. Vgl. Br. I S. 233ff.; Overb. S. 404f.; Reuß, Gesch. d. h. Schr. NT. I § 112[1]. **V. 7.** „Als er dies sagte, trat eine Aufregung der Pharisäer und Sadducäer ein". Das Part. Präs. *λαλοῦντος*[2] kann nicht als Anzeichen dafür gelten, daß in V. 6 nur kurz der Gegenstand einer längeren Appellation des P. an die pharisäische Partei bezeichnet war (B. Wß); sondern es hebt hervor, daß an die Worte des P. sich der jetzt berichtete Erfolg unmittelbar anschloß (s. zu 10 44). **V. 8.** „Denn die Sadducäer behaupten, daß es nicht Auferstehung und nicht Engel oder Geistwesen gebe; die Pharisäer aber bekennen sich zu beiden." Durch *μὴ – μηδὲ – μήτε*[3] wird angezeigt, daß die drei

1. Verteidigt wird die Geschichtlichkeit der Darstellung von Harnack IV S. 57ff., doch mit Zulassung der Möglichkeit, daß der Vf. d. AG. gewisse einleitende Äußerungen des P., in denen derselbe seinem missionarischen Zwecke entsprechend Anknüpfung bei den Hörern suchte, stärker betont hat, als P. selbst.

2. Wahrscheinlich ist nach B das Part. Präs. zu I. (W.-H., B. Wß). CHLP Min. haben *λαλήσαντος* (Rec., T., Blaß); ℵ* *εἰπαντος*; ℵ[c]AE: *εἰπόντος* (Lachm.).

3. Handschriftlich am besten bezeugt (durch ℵABCE mehr. Min.) ist *μήτε ἄγγελον* (T., W.-H., B. Wß). Aber dem Sinne nach wäre dieses *μήτε* unpassend, da *μὴ – μήτε – μήτε* dann gebraucht wird, wenn nach einem negierten allgemeinen Begriffe die unter ihm befaßten spezielleren Begriffe negiert werden sollen: nicht –

Begriffe einander nicht einfach koordiniert sind, sondern die beiden letzten ein zusammengehöriges Paar bilden, das dem ersten Begriffe zur Seite tritt. Deshalb werden nachher dem Sinne nach ganz richtig alle genannten Begriffe mit *τὰ ἀμφότερα* zusammengefaßt. Über die sadducäische Leugnung der Totenauferstehung vgl. Lk 20 27 und s. zu 4 2. Daß die Sadducäer auch die Existenz von Engeln und Geistwesen leugneten, ist nicht anderweitig bezeugt. Wahrscheinlich lehnten sie speziell diejenige Ausgestaltung des Engel- und Dämonenglaubens ab, welche von den Pharisäern und Essenern gepflegt wurde (vgl. Schür. II$^3$ S. 415 f.; O. Hltzm. [2] S. 212). Zu *πνεῦμα* = Geistwesen, vgl. Lk 24 37. 39. Hbr 1 14. 12 23. **V. 9.** Nach den W.: „wenn aber ein Geistwesen zu ihm geredet hat oder ein Engel" ist der Nachsatz ausgelassen, wie Joh 6 62. Röm 9 22 (nach Blaß, Gr. § 81, 1 u. 2 nicht eine eigentliche Aposiopese). Er ist zu ergänzen etwa: „was läßt sich dann gegen ihn sagen?"[1] Die pharisäischen Schriftgelehrten scheinen mit ihrer Frage auf die Vision bezug zu nehmen, von der P. in seiner Rede an das Volk 22 6ff. erzählt hatte. Sie lassen diese Vision natürlich nicht als eine Messiaserscheinung gelten, aber halten es doch für möglich, daß sie eine wirkliche Erscheinung aus der höheren Welt war. **V. 10.** Den Tribunen befiel die Furcht, „P. möchte von ihnen zerrissen werden." Die aufgeregte Parteinahme für oder gegen P. betätigte sich in einem Hin- und Herreißen desselben, bei welchem er zerrissen zu werden in Gefahr kam. So befahl der Tribun, „ihn herauszureißen aus ihrer Mitte und in das Lager zu führen". Der Wechsel zwischen dem Inf. Aor. *ἁρπάσαι* und Präs. *ἄγειν*[2] ist dadurch bedingt, daß die beiden Gegenstände des Befehls dem Sinne nach nicht einfach koordiniert sind, sondern der erste das Mittel für die Ausführung des bezweckten zweiten angibt (vgl. B. Wß).

**V. 11.** Nach der Quelle folgte diese nächtliche Vision wahrscheinlich gleich auf den Verhaftungstag (s. d. Anm. z. 22 30ff.). Die Befürchtungen, unter denen P. nach Jer. gekommen, hatten sich erfüllt; er war Gefangener geworden. Aber durch den Zuspruch des Herrn wird ihm jetzt die Zuversicht gegeben, daß seine Gefangenschaft doch nicht gleich zum Tode führen wird (vgl. z. 20 25), daß er vielmehr trotz ihrer sein Ziel, nach Rom zu kommen (19 21), erreichen wird. Die Vision hier gleicht in ihrer Art derjenigen von 16 9. 18 9f. 27 23f. — Bei dem prägnant statt *ἐν* gebrauchten *εἰς* vor *Ἱερ.* u. *Ῥώμην* kann man zweifelhaft sein, ob der Gedanke an das Hinkommen des P. nach Jer. und Rom (Mey.), oder der an die Richtung der Predigt an die Städte d. i. an ihre Einwohner (B. Wß; vgl. Mk 1 39) maßgebend war.

---

weder – noch (vgl. Mt 5 34f. Lk 9 3, und dazu Blaß, Gr. § 77, 10). Deshalb wird an u. St. mit Blaß das von HLP d. meist. Min. Chrys., Theophyl. bezeugte *μηδὲ* der Rec. beizubehalten sein.

1. Die Rec. hat nach HLP d. meist. Min. die Ergänzung: *μὴ θεομαχῶμεν* (vgl. 5 39).

2. Bei B 31. cop. fehlt das *τε* (so W.-H.). Bei dieser LA wäre *ἁρπάσαι* von *καταβὰν* abhängig und *ἄγειν* von *ἐκέλευσεν*. Aber dabei wäre ein zweites *αὐτὸν* hinter *ἄγειν* doch kaum zu entbehren.

**23 12–35. Überführung des P. von Jer. nach Cäsarea[1]. V. 12.** Die Juden „sich zusammenrottend verschworen sich". Zu *συστροφή* vgl. 19 40. Ps 64 3. Über das Part. Aor. s. zu 1 24. Die Juden als die Gegenpartei des P. (vgl. 22 30) werden zunächst im ganzen als die sich gegen ihn Verschwörenden hingestellt. Aus V. 13 erhellt dann, daß es doch nur ein bestimmter Kreis innerhalb der jüd. Gegnerschaft war. Im Text. rec. ist gleich in V. 12 gesagt: *τινες τῶν Ἰουδαίων. ἀνεθεμάτισαν ἑαυτούς* bed. eigentl.: „sprachen gegen sich selbst *ἀνάθεμα* (d. i. Bann, Fluch = חֵרֶם) aus", nämlich für den Fall, daß sie die im Folgenden bezeichnete feierliche Versicherung nicht halten würden. Vgl. Mk 14 71. Num 21 2 f. Jos 6 21 u. ö. *πεῖν*, wie wahrscheinlich mit B* zu l. ist (auch Joh 4 9 u. ö.), ist kontrahiert aus *πιεῖν*. Vgl. Win.-Schmied. § 5, 23 b; Blaß, Gr. § 24. **V. 13.** „Es waren mehr als 40 (vgl. 4 22), welche diese Verschwörung machten." **V. 14.** Sie wandten sich an „die Hohenpriester und Ältesten", d. i. an die Mitglieder des Synedriums (vgl. zu 4 5). Doch erhellt aus V. 15, daß trotz des Art. nicht an die gesamte Korporation, sondern an einzelne Vertreter derselben gedacht ist. Zu *ἀναθέματι ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτούς*: „wir haben uns feierlich verschworen" vgl. LXX Dtn 13 15. 20 17, und s. zu 5 28. **V. 15.** „Nun werdet ihr (*ὑμεῖς* dem folgenden *ἡμεῖς δὲ* gegenüberstehend) vorstellig (*ἐμφανίζειν* wie 24 1. 25 2. 15) bei dem Tribunen zusammen mit dem Synedrium, als wolltet ihr seine Sache genauer zur Entscheidung bringen (*διαγινώσκειν* wie 24 22); wir aber sind vorbereitet ihn, bevor er nahe kommt (d. h. bevor er im Gebäude des Synedriums anlangt), umzubringen." Zu *ἕτοιμος* mit folgendem *τοῦ* c. inf. vgl. LXX Ez 21 11. Mch 6 8. I Mak 3 58 u. ö.

**V. 16.** Daß ein Sohn der Schwester des P. in Jer. wohnte, hören wir nur hier. **V. 20.** „Er sagte: die Juden haben sich verabredet (*συντίθεσθαι* wie Lk 22 5), dich zu bitten, daß du morgen den P. hinunterbringen lässest in das Synedrium, als wollte es (das Synedrium) Genaueres über ihn erforschen." Dies der Sinn bei der LA *μέλλον*[2]. Bei der LA *μέλλων* wird

---

1. Stammt dieser Abschnitt im ganzen aus der Quelle? Die neueren Quellenkritiker bejahen diese Frage und sehen nur in der in dem Brief V. 26–30 enthaltenen Bezugnahme auf die Szene V. 6–10 eine redaktionelle Zutat. Nach Sp. S. 269 stammt nur V. 28; nach Jgst S. 182 und J. Wß S. 43 V. 28 u. 29; nach Hilgf. Acta p. 297 V. 27–29; nach Clemen, Paul. I S. 342 V. 26–30 vom Red. Ich dagegen halte es für sehr unwahrscheinlich, daß die Erzählung in der behaglich breiten Ausführung, in der sie uns vorliegt, in der Quelle stand. Eine ähnliche Breite zeigt die Quelle sonst nie, auch nicht in solchen detaillierten Berichten wie 19 23 ff. Die umständliche Art, wie die Erzählung V. 12–16 in dem Gespräche V. 20 f. wiederholt wird, hat ihre Analogieen in der Korneliusgeschichte: 10 30–32. 11 4–17. Freilich wird in der Quelle die Überführung des P. von Jer. nach Cäs. und der Grund derselben mitgeteilt gewesen sein. Aber wahrscheinlich war doch nur ganz kurz angegeben, der Tribun, der den P. am Tage nach der Verhaftung vor das Synedrium vorführen wollte (22 30a), habe durch den Schwestersohn des P. erfahren, daß ein Mordanschlag gegen diesen geplant sei, und habe deshalb den P. unter starker Bedeckung zum Prokurator nach Cäs. abführen lassen. Diese kurze Angabe malte der Vf. d. AG. zu unserer Erzählung aus.

2. Wahrscheinlich ist diese durch ℵ* 13 bezeugte LA die ursprüngliche (vgl. Buttmann ZwTh 1866 S. 220; Overb.). Aus ihr entstand ebenso leicht die durch ABE ein. Min. cop. aeth. bezeugte LA *μέλλων* (T., W.-H., B. Wß; auch Schwartz NGW

der Tribun als derjenige hingeſtellt, der durch die Verhandlung etwas Genaueres über die Gefangenen erkunden ſoll. Der Sinn wäre freilich nicht unmöglich (vgl. 22 30), iſt aber wegen des Verhältniſſes unſerer St. zu V. 15 und auch deswegen nicht wahrſcheinlich, weil in der dem Tribunen vorzutragenden Bitte die Synedriumsmitglieder paſſender von ihrer eigenen Abſicht, die Sache des P. genauer zu unterſuchen, als von der des Tribunen reden. **V. 21.** *ἐπαγγελία*, ſonſt im NT nur von Verheißungen Gottes gebraucht, ſteht hier von der „Zuſage" des Tribunen.

**V. 22.** Er ſchärfte dem jungen Mann ein, „Niemandem herauszuſagen (d. i. auszuplaudern), was du mir angezeigt haſt". Übergang in die oratio directa wie 1 4. **V. 23.** Er rief zu ſich *τινας δύο τῶν ἑκατονταρχῶν*, d. i. nicht: „etwa zwei" (Mey.), wohl auch nicht: „gewiſſe zwei", auf die er beſonderes Vertrauen ſetzte (B. Wß), ſondern: „irgendwelche zwei von den Centurionen" (Jäg. III S. 27 f.). Vgl. Lk 7 19. Über das dann angegebene röm. Militär vgl. Egli ZwTh 1884 S. 20 ff. Die *στρατιῶται* ſind wegen der daneben beſonders aufgeführten *ἱππεῖς* als Fußſoldaten, und zwar wegen der ferner genannten *δεξιολάβοι* als ſchwerbewaffnete, aufzufaſſen. Da dieſe Unterſcheidung der *στρατ.* von anderen Fußtruppen ungewöhnlich iſt, da außerdem die Zahl der aufgebotenen Mannſchaften für den Zweck der ſicheren Überführung des P. unverhältnismäßig groß erſcheint und da endlich auffällt, daß die Aufgabe, bis nach Cäſarea zu ziehen, gerade für die *στρατιῶται* bemerkt wird, während ſie nach V. 32 nur von der Reiterei ganz ausgeführt wird, ſtellt Blaß (nach flor.) die anſprechende Vermutung auf, das *διακοσίους* hinter *στρατιώτας* und das *καὶ* vor *ἱππεῖς* ſei unecht. Dann wären *στρατιῶται* der übergeordnete, durch die Appoſition *ἱππεῖς ἑβδομήκοντα καὶ δεξιολάβους διακοσίους* ſpezialiſierte Begriff. Beachte auch, wie in V. 31 *στρατιῶται* Allgemeinbezeichnung für das Militär iſt, von dem in V. 32 die *ἱππεῖς* als ſpezieller Teil unterſchieden werden, während die *δεξιολάβοι* dort nicht mehr beſonders erſcheinen. Der Ausdruck *δεξιολάβοι* iſt aus jener Zeit anderweitig nicht bezeugt. Er wird der Vulgärſprache angehört haben. Er findet ſich erſt wieder im 7. Jahrh. bei Theophylactus Simocattes 4, 1 und im 10. Jahrh. bei Conſtant. VII Porphyrog. de themat. 1, 1 (wo die *δεξιολάβοι* unterſchieden werden von *τοξοφόροι* und *πελτασταί*). Der Etymologie nach ſcheint das W. „mit der Rechten Faſſende" zu bedeuten, d. i. wohl Wurfſpeerträger, die ihre leichte Bewaffnung nur in der rechten Hand bei ſich führen (vgl. vulg.: lancearios). Minder wahrſcheinlich leitet Ewald S. 577 das W. von *λαβή*, „Griff des Schwertes", ab; es ſeien spiculatores cum lanceis (Sueton. Claud. 35), die das Schwert nicht links, ſondern rechts getragen hätten. Egli a. a. O. S. 21 f. ſchlägt vor, *δεξιόλαβοι* zu akzentuieren und darunter zu verſtehen: „an der rechten Hand Gefaßte (d. i. Gehinderte)" als Überſetzung des hebr. אֲשֶׁר יַד־יְמִינוֹ, Jdt 3 15. 20 16; dieſe „Linkshändigen" wären eine Art ſyriſcher Schleuderer

1907 S. 291), wie die durch die meiſt. Min. und Verſſ. bezeugte Rec. *μέλλοντες* (nach V. 15; ſo Blaß, Hilgf.).

gewesen. A hat die Variante: δεξιοβόλους (vgl. syr.$^{sch.}$: jaculantes dextra; ar$^{e.}$: jaculatores). Die Mannschaften sollten bereit sein „von der dritten Nachtstunde" d. i. ca. 9 Uhr abends an. **V. 24.** „Und Reittiere sollten sie bereitstellen (Übergang in die oratio obliqua), um den P. aufsitzen zu lassen und sicher hinzubringen zu dem Prokurator Felix." Da die Reittiere für den Gebrauch des P. bestimmt sind, sind wohl nur zwei gemeint, von denen eines zur Reserve diente. Der Prokurator Antonius Felix (von ca. 52 – ca. 60; vgl. oben S. 63f.), ein Freigelassener der kaiserlichen Familie, Bruder des am Hofe des Claudius mächtigen Günstlings Pallas, war durch seine dritte Gemahlin Drusilla (vgl. 24 24) Schwager des Königs Agrippa II. Tacitus hist. V, 9 charakterisiert ihn mit den Worten: per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit. Die Mißwirtschaft, die während seiner Verwaltung Judäas herrschte, diente sehr wesentlich zur Aufreizung der Juden gegen die röm. Oberherrschaft und zur Herbeiführung des jüd.-röm. Krieges. Vgl. über ihn Schür. I$^3$ S. 571ff.; O. Hltzm.$^2$ S. 64f. 135f.; Prosopographia Imp. Rom. 1897 I p. 95s.

**V. 25.** γράψας schließt sich grammatisch noch an εἶπεν V. 23a an. Der Brief hatte „folgende Fassung". Zu τύπος vgl. III Mak 3 30. Über das Formale des Briefes vgl. Wendland$^2$ S. 411ff. **V. 26.** „Claudius Lysias (s. zu 22 28) dem hochgeehrten (κράτιστος Titulatur wie 24 3. 26 25. Lk 1 3) Prokurator Felix Gruß (χαίρειν wie 15 23)." **V. 27.** Bei dem grammatischen Verhältnis des μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν zu ἐξειλάμην scheint es, als habe der Tribun zuerst von dem röm. Bürgerrechte des P. Kunde erlangt und infolge davon ihn aus den Händen der Juden befreit. Soll man in dieser von 21 31ff. 22 25ff. abweichenden Darstellung eine schlaue Fälschung des Tatbestandes sehen, sei es nun, daß der Vf. der AG. auf Grund authentischer Kenntnis des Briefes diese Fälschung mitgeteilt (Mey., Nösg.), sei es, daß er seinerseits sie dem Tribunen zugeschrieben hätte (B. Wß)? Wahrscheinlich handelt es sich doch nur um eine solche Ungenauigkeit bei der kompendiarischen Darstellung des Vorganges, wie sie in anderer Beziehung in 21 11 (s. zu d. St.), 28 17 und in analoger Weise bei der Bezugnahme auf die Leidensgeschichte Jesu 2 23. 13 29 vorliegt (vgl. Overb., Zöckl.). **V. 29.** Der Tribun beurteilt die Anklage gegen P. ähnlich wie Gallio 18 15: es handelt sich um innerjüd. „Gesetzesstreitigkeiten". **V. 30.** „Da mir aber angezeigt ist, daß ein Anschlag gegen den Mann stattfinden soll, sende ich ihn sofort zu dir (ἔπεμψα Aor. des Briefstils, wie Eph 6 22. Kol 4 8. Phm 11) und habe auch seinen Anklägern aufgetragen, vor dir (als Richter, vgl. 24 19. 25 9) ihre Sache gegen ihn vorzubringen[1]." Die Verbindung des Inf. ἔσεσθαι mit dem Gen. abs.

1. Hinter ἔσεσθαι ist nach BHLP zu l.: ἐξαυτῆς (W.-H.; B. Wß; Blaß). ℵAE ein. Min. syr.$^{p.}$ haben: ἐξ αὐτῶν (T.); HLP d. meist. Min.: ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐξαυτῆς (Rec.). Diese beiden Varianten sind offenbar dem Bedürfnis entsprungen, die Urheber der Nachstellung bezeichnet zu finden (vgl. B. Wß S. 37). – Hinter λέγειν wird mit B zu l. sein: πρὸς αὐτὸν (W.-H.; B. Wß). EHLP Min. haben: τὰ πρὸς αὐτὸν (Blaß). T. hat nach ℵA 13. 40 vulg. aufgenommen: αὐτοὺς. – Am Schlusse des V. haben ℵEL d. meist. Min. u. Verss.: ἔρρωσο (Blaß), welches aber bei AB 13 sah. cop. gig. fehlt (T.; W.-H.; B. Wß). Es ist leicht begreiflich, daß man das W. zur formellen Abrundung des Briefes zusetzte. Einige Handschr. haben ἔρρωσθε nach 15 29.

beruht auf einer Vermischung zweier Konstruktionen: 1) *μηνυθείσης μοι ἐπιβουλῆς ἐσομένης* und 2) *ὡς ἐμηνύθη μοι ἐπιβουλὴν ἔσεσθαι.* Als „Ankläger" des P. sind jetzt nicht mehr die Juden im allgemeinen gedacht (wie 22 30), sondern die Mitglieder des Synedriums (vgl. V. 35. 24 1–8), die die Beschuldigungen der Volksmenge gegen P. (21 28) sich angeeignet haben und offiziell vertreten. Zu dem *λέγειν* hier vgl. *λόγος* 15 6. 19 38.

**V. 31.** Die Angabe, die Mannschaften hätten den P. „zur Nachtzeit" nach Antipatris gebracht, kann nur mit bezug auf den Anfang, nicht den ganzen Verlauf der Expedition gemeint sein (Blaß). Bei der weiten, über 8 geograph. Meilen betragenden Entfernung wird man erst im Laufe des nächsten Vormittags in Antipatris angelangt sein. Antipatris war die nordwestliche Grenzstadt Judäas, an der Straße zwischen Lydda und Cäsarea gelegen, von Herodes I. erbaut und nach seinem Vater genannt. Die Stadt wird gewöhnlich, nach Jos. Ant. 13, 15, 1. 16, 5, 2, identifiziert mit der alten Stadt Kapharsaba, dem jetzigen Dorfe Kefrsaba. Vgl. Schür. II$^3$ S. 156f. Doch steht nach Buhl S. 199 diese Identifizierung und demnach die Lage der Stadt nicht ganz fest. **V. 32.** Weil in der Küstenebene nicht mehr die Gefahr eines plötzlichen Überfalls drohte, wurde hier die Bedeckung vermindert. Über das Verhältnis der *ἱππεῖς* zu den *στρατιῶται* s. zu V. 23. **V. 34.** Der Prokurator stellt die Frage: „aus welcher Art von Provinz er sei", ob aus einer imperatorischen oder senatorischen. Dieser Punkt wird bei der Prozeßführung in betracht gekommen sein. Cilicien war eine imperatorische Provinz. **V. 35.** Zu *διακούσομαί σου*: „ich werde dich verhören" vgl. Dtn 1 16. Job 9 33 u. Deißm., Neue Bibelstud. S. 57. Das „Prätorium des Herodes", in dem P. in Haft gehalten werden sollte, war der Palast, den Herodes I. in Cäsarea erbaut hatte und der dann den Prokuratoren als Residenz diente. Das Gewahrsam in diesem Prätorium bedeutete, wie es scheint, eine leichte Form der Haft.

## Kap. 24.

**V. 1–23.** Gerichtliche Verhandlung über P. vor Felix[1]. **V. 1.** Die Zeitangabe: „nach 5 Tagen" ist gewiß vom Tage der Ankunft des P.

1. In diesem Abschnitte trägt die Rede des P. V. 10–21 insofern einen ungeschichtlichen Charakter, als P. sein Gebliebensein auf dem Boden der jüd. Religion (V. 14f.) und sein Interesse für das jüd. Volk (V. 17) und den jerusalemischen Tempelkult (V. 11. 17) in einer unpräzisen, den wirklichen Sachverhalt dem Prokurator verhüllenden Weise darstellt (s. zu V. 11 u. 17). Die Art seiner Verteidigung ist hier im Prinzip dieselbe wie an der St. 23 6, auf welche auch unsere Rede in V. 20f. bezug nimmt. Es scheint mir nun aber nicht ohne Willkür möglich, die einzelnen anstößigen Glieder als redaktionelle Zutaten aus der Rede auszuscheiden, um den Grundstock der Rede als zur Quelle gehörig festhalten zu können. So weist Sp. S. 270 in V. 17f. die W. *κ. προσφοράς — ἱερῷ* und V. 20f. dem Red. zu; Jgst S. 184f. außerdem in V. 11 das *προσκυνήσων* und V. 14c–16; Hilgf. ZwTh 1896 S. 536ff.; Acta p. 298 in V. 14 die W. *τοῖς κατὰ τ. νόμον καὶ* und V. 17–21; J. Wß S. 45f. V. 14–16. 20f. und in V. 17 die W. *εἰς τ. ἔθνος μ.* und *κ. προσφοράς*. Richtiger wird man die ganze Rede des P. für eine Komposition des Vfs. der AG. halten. Wahrscheinlich gilt dann aber das Gleiche von der voranstehenden Rede des Tertullus V. 2–8, auf

in Cäsarea an gerechnet, da von diesem Termine zuletzt die Rede war (Overb., B. Wß). Und zwar wird dieser Tag als der erste, der der Ankunft des Hohenpriesters als der fünfte gezählt sein. S. zu V. 11 und zu 20 6. Vgl. Mk 8 31: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* = Mt 16 21. Lk 9 22: *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*. Es kam „der Hohepriester Ananias mit einigen Ältesten (einer Deputation des Synedriums) und einem gewissen Rhetor Tertullus, welche beim Prokurator gegen P. vorstellig wurden (*ἐμφανίζειν* wie 23 15)". „Rhetor" war in der späteren Zeit Bezeichnung für den Sachwalter vor Gericht, den *συνήγορος*, causidicus (vgl. die von Blaß zitierte St. des Thomas Mag. p. 324 s.). Die Mitglieder des Synedriums brachten einen solchen, im röm. Recht und Prozeßwesen erfahrenen Anwalt mit sich. Hat der Vf. der AG. ihn, den Träger bloß eines röm. Namens, als Juden gedacht? Wären in V. 6 die W. *κατὰ τὸν ἡμέτερον νόμον* echt (s. d. Anm. zu V. 6), so wäre die Frage zu bejahen. Da sie für unecht zu halten sind, so ist wegen der Art, wie Tertullus in V. 3 von dem jüd. Volk als dem *ἔθνος τοῦτο* redet (wie die Heiden 10 22; freilich nachher auch P. V. 10) und wegen der einfachen Anreihung „der Juden" (nicht: der *πρεσβύτεροι*) an Tertullus in V. 9 die Frage wahrscheinlich zu verneinen.

**V. 2.** „Nachdem er (P.) herbeigeholt war", begann Tertullus seine Anklage. Bei dem *κληθέντος* ist vielleicht das Subj. *αὐτοῦ* ausgelassen (so B. Wß nach B); vgl. zu 21 10. 25 17. **V. 3.** Die Rede hebt an mit einer captatio benevolentiae: „Wo wir durch dich tiefen Frieden genießen und wo diesem Volke durch deine Fürsorge in allen Beziehungen und an allen Orten Reformen (*διόρθωμα* nur hier im NT) zu Teil werden, so nehmen wir (dies) — — mit großer Dankbarkeit auf". Es war ein besonderer Ruhm der Provinzialchefs, pacator provinciae zu sein (Wetst., Mey.). Felix war zwar mannigfach gegen Sicarier und Aufrührer erfolgreich eingeschritten (Jos. Ant. 20, 8, 5 s., Bell. 2, 13, 2 ss.); aber im allgemeinen förderte gerade seine schlechte Verwaltung den unruhigen Zustand des Landes. Die W. *πάντῃ τε καὶ πανταχοῦ* sind mit Lachm. als Näherbestimmung zum Vorangehenden *διορθωμάτων γινομένων κτέ.* zu ziehen. Der folgende Begriff *ἀποδεχόμεθα*, dessen Obj. indirekt durch die vorangehenden Partizipialsätze gegeben ist, bekommt seine Steigerung durch den Zusatz *μετὰ πάσης εὐχαριστίας* (Mey.). Über die Anrede: *κράτιστε Φ.* s. zu 23 26. **V. 4.** „Um dich aber nicht länger zu behindern[1], bitte ich dich mit deiner (d. i. der dir eigenen) Nach-

---

welche die des P. die Antwort bildet. Die elegante rhetorische Art, wie diese Rede des Tertullus beginnt, kann natürlich nichts für ihre Authentie beweisen. Auch der Vf. der AG. konnte einen Rhetor, dem er eine Rede in den Mund legte, nach Rhetorenart reden lassen. Ich vermute, daß in der Quelle nur die geschichtlichen Angaben V. 1 u. 22 f. standen und daß der Vf. der AG. die beiden Reden einfügte, um einerseits die Art der nach der Verhaftung des P. von dem jüd. Synedrium aufgenommenen Anklagen gegen ihn, andrerseits die Art der Verteidigung des P. zu charakterisieren. Nach Clemen, Paul. I S. 315 dürfte wenigstens der allgemeine Inhalt der Rede des P. in der Quelle bezeichnet gewesen sein.

1. Statt *ἐγκόπτω* liest Blaß nach A* 13. 19. 31: *κόπτω*: „damit ich dich nicht ermüde" (vgl. syr. $^{utr.}$: fatigem; sah., cop.: molestus sim). Die Behauptung, *ἐγκόπτω* sei dem Sinne nach nicht passend, ist unrichtig.

ſicht kurz (*συντόμως* nur hier im NT) uns anzuhören." Die Kürze der folgenden Darſtellung des Sachverhalts wird höflich mit der Rückſicht auf die koſtbare Zeit des Prokurators motiviert. Als das, woran der Redner den Prokurator nicht behindern will, iſt nicht nach V. 3 ſeine Fürſorge für das Gemeinwohl zu denken (B. Wß), ſondern gemäß dem natürlichen Sinne jener Höflichkeitsphraſe ſeine anderweitige Beſchäftigung im allgemeinen. **V. 5f.** „Da wir dieſen Mann angetroffen haben, der eine Peſt iſt und bei allen Juden auf dem Erdkreis Unruhen herbeiführt und Hauptführer der Partei der Nazarener iſt, der jetzt ſogar den Tempel zu ſchänden verſucht hat, ſo haben wir uns ſeiner auch bemächtigt." Der Satz *εὑρόντες κτέ.* verläuft anakoluthiſch. Nach dem partizipialen Vorderſatze, in dem alle Momente zuſammengeſtellt ſind, die Grund zur Anklage gegen P. geben, ſollte nach *βεβηλῶσαι* in V. 6 der Nachſatz eintreten: *ἐκρατήσαμεν αὐτόν.* Aber der Gedanke dieſes Nachſatzes wird an den Relativſatz V. 6a als neuer Relativſatz angereiht, als hätte der Satz in V. 5 ſchon mit einem Verb. fin.: *εὕρομεν* begonnen. Vgl. Win. § 63, I, 1; Blaß, Gr. § 79, 9. Das *εὑρόντες* kann man vom „erfinden" oder „befinden" verſtehen und *λοιμὸν κτέ.* prädikativiſch faſſen (wie 5 39. 23 29): „da wir dieſen Mann erfanden als eine Peſt" (de W. u. A.). Aber der in Gedankenverbindung mit *ἐκρατήσαμεν* V. 6 ſtehende Begriff hat noch vollere Bedeutung, wenn man ihn vom „antreffen" verſteht. Man hat ſich des gefährlichen Mannes bemächtigt, ſobald man ihn traf. Dann iſt *λοιμὸν κτέ.* Appoſition, welche anzeigt, weshalb dieſer Menſch ſofort ſiſtiert werden mußte. Als *λοιμός* „Peſt" werden auch ſonſt verderbliche, verbrecheriſche Menſchen bezeichnet (Pſ 1 1. I Mak 10 61. 15 21). Der Ausdruck iſt an u. St. wahrſcheinlich in Bezugnahme auf den röm. Erlaß I Mak 15 21 gebraucht, wonach *λοιμοί* jüdiſcher Herkunft ausdrücklich dem jüd. Gerichte zugewieſen wurden. Vgl. O. Hltzm. ZKG 1894 S. 495ff. In den W.: *κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην* iſt der Vorwurf von 21 28: P. lehre überall feindſelig gegen das jüd. Volk, Geſetz und Heiligtum, ſo verallgemeinert, daß für Felix der Schein entſteht, als errege P. politiſche Unruhen unter den Juden in den verſchiedenen Provinzen des röm. Reichs (vgl. 17 6). *πρωτοστάτης* iſt eigentlich der Vordermann oder Flügelmann unter Kriegern (vgl. Job 15 24). *αἵρεσις* iſt ſonſt in der AG. (ſ. zu 5 17) von den innerjüdiſchen Parteien ohne üble Nebenbedeutung gebraucht. An u. St. aber iſt es durch den Tenor der Anklage bedingt, daß das W. den üblen Nebenſinn einer ſich abſpaltenden, den Frieden ſtörenden Partei hat (vgl. Gal. 5 20. I Kor 11 19. II Pt 2 1). Deshalb die Erwiderung des P. V. 14. *Ναζωραῖοι* heißen die Chriſten als Anhänger des Nazareners (ſ. zu 2 22). Im Sinne der Juden kann dieſer Titel verächtlich ſein; er enthält indirekt einen Hinweis auf die nicht verheißungsgemäße Herkunft des vorgeblichen Meſſias (Joh 1 47). An u. St. aber ſcheint er hauptſächlich deshalb gebraucht zu ſein, weil er als bloße Bezeichnung nach einer Ortſchaft nicht ahnen läßt, um welche Sache es ſich bei der Partei handelt. Der Ausdruck verhüllte dem Felix den religiöſen, unpolitiſchen Charakter der Partei, deren Vorkämpfer P. war. **V. 6.** Zu der Tatſache, daß P. ein Unruhen

erregender Parteiführer ist, kommt als steigerndes Moment hinzu, daß er eine Tempelschändung versucht hat. Mit Vorsicht wird dieses unerweisbare Verbrechen nicht als vollzogen, sondern nur als versucht hingestellt (B. Wß)[1]. **V. 8.** „Von ihm wirst du selbst beim Verhöre (*ἀνακρίνειν* vom richterlichen Verhör wie 4 9. 12 19. 28 18) genaue Kenntnis von alledem gewinnen können, dessen wir ihn beschuldigen." Die W. *περὶ πάντων τούτων* sind mit *ἐπιγνῶναι* zu verbinden (vgl. Lk 1 4). **V. 9.** „Die Juden (d. i. die Synedriumsmitglieder im Unterschiede von dem nichtjüdischen Sachwalter; s. zu V. 1) griffen mit an (d. h. schlossen sich dem Angriff des Tertullus gegen P. an), indem sie behaupteten, es verhielte sich so." Zu *φάσκειν* vgl. 25 19. Röm 1 22.

**V. 10–21.** Auch P. beginnt seine Rede (vgl. über sie die Anm. zu V. 1ff.) mit einer gewissen captatio benevolentiae (V. 10). Gegenüber den 3 Anklagepunkten von V. 5 u. 6a führt er aus: 1) er habe keinerlei Unruhen erregt (V. 11–13); 2) er gehöre zwar der christlichen Richtung an, aber sei dabei doch der alten jüd. Religion treu geblieben (V. 14–16); 3) er sei nur zu frommen Zwecken nach Jer. gekommen und in den Tempel gegangen (V. 17–19). Zum Schlusse verweist er auf die Synedriumsverhandlung 23 1–10, bei der sich bereits herausgestellt habe, daß man ihm kein wirkliches Unrecht vorwerfen könne (V. 20f.).

**V. 10.** „Da ich weiß, daß du seit vielen Jahren Richter für dieses

1. Hinter *ἐκρατήσαμεν* hat die Rec. nach E viel. Min., vulg., gig., syr.$^{utr.}$ die W.: *καὶ κατὰ τὸν ἡμέτερον νόμον ἠθελήσαμεν κρίνειν· κατελθὼν δὲ Λυσίας ὁ χιλίαρχος μετὰ πολλῆς βίας ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν ἀπήγαγε, κελεύσας τοὺς κατηγόρους αὐτοῦ ἔρχεσθαι ἐπὶ σέ.* Da diese W. bei ℵABHLP (C hat von 23 18–24 15 eine Lücke) viel. Min., sah., cop. fehlen, sind sie von Lach., T., W.-H., B. Wß gestrichen. Dagegen hat neuerdings Blaß sie in seine beiden Texte aufgenommen und im Anschluß an Blaß ist ihre Authentie auch von Böckl., Hltgm. ThLz 1896 S. 82f, Hilgf. ZwTh 1896 S. 535, Belser S. 135f. vertreten worden. Für ihre Echtheit soll der Sinn der St. entscheidend sein. Nach dem kürzeren Texte würde sich das *παρ' οὗ* in V. 8 auf P. beziehen. Dabei würde aber nach Blaß der Unsinn herauskommen, daß der Ankläger nach wenigen Worten den Richter auf den Angeklagten als Zeugen verwiese, von dem alles Weitere zu erfragen sei. So liegt jedoch der Sachverhalt nicht. Im Sinne des Vf.s der AG. sind die Anklagepunkte der Juden gegen P. in V. 5 u. 6a zwar in kompendiarischer Kürze, aber in sachlicher Vollständigkeit bezeichnet. Zum Schlusse sagt dann der Ankläger, daß der Angeklagte selbst, wenn der Richter ihn verhören wolle, die Richtigkeit der ihm vorgeworfenen Tatsachen nicht werde leugnen können. Man kann ja zweifeln, ob die Rede des Tertullus in Wirklichkeit diesen Schluß gehabt hat. Jedenfalls enthält derselbe in der schriftstellerischen Komposition dieser Gerichtsverhandlung das Motiv dazu, daß hinterher dem P. das Wort gegeben wird. P. gesteht dann auch das wahre Moment in der Anklage zu (V. 14), aber setzt es nun in eine andere Beleuchtung. In dieser Darstellung liegt nichts Widersinniges. Wohl aber bietet gerade der erweiterte Text einen recht unpassenden Sinn. Nach ihm würde sich das *παρ' οὗ* in V. 8 auf den Tribunen Lysias beziehen. Aber was konnte dieser Mann mit bezug auf die Anklagen der Juden gegen P. bezeugen? Nach der Darstellung der AG. mußte er ja selbst erst zu erkunden suchen, wessen man eigentlich den P. beschuldige (22 30), und die zu diesem Zwecke veranstaltete Synedriumsverhandlung 23 1–10 hatte ihm gerade die Überzeugung verschafft, daß P. kein Verbrecher sei, sondern nur in betreff innerjüdischer Gesetzesstreitigkeiten beschuldigt werde (23 28f.). Hätte in der Rede des Tertullus eine Verweisung auf die Aussage dieses Tribunen gestanden, so wäre es unbegreiflich, daß in der Verteidigungsrede des P. bei V. 20f. die Berufung auf das Zeugnis dieses Tribunen fehlte. Felix erklärt in V. 22, er wolle sich erst beim Tribunen über die Sache erkundigen. Dies bedeutet eine Vertagung des Prozesses auf unbestimmte Zeit. Soll man annehmen, die Juden selbst hätten durch ihren Anwalt den Prokurator zu solcher Vertagung aufgefordert? Meines Erachtens hat man guten Grund zu dem Urteile, daß an u. St. der von den besten Handschr. bezeugte Text der richtige ist, den eine ungeschickte Hand durch die Einschiebung nur scheinbar verbessert hat. So auch Schwartz NGW 1907 S. 292.

Volk bist, führe ich guten Mutes (zu εὐθύμως vgl. 27 22. 25. 26) die Verteidigung in meiner Sache." Felix hatte die Prokuratur in Judäa seit dem J. 52 inne. So konnte P. jetzt, d. h. wahrscheinlich im J. 59 (oder 58), mit Recht sagen, daß er „seit vielen Jahren Richter", d. i. oberste richterliche Behörde für das jüd. Volk war (vgl. oben S. 63). Die mehrjährige Amtsführung des Felix motiviert den guten Mut des P. insofern, als sie verbürgt, daß der Richter die Verhältnisse, auf die es bei der Beurteilung der vorliegenden Sache ankommt, kennt oder leicht verstehen wird. Vgl. 26 2f. **V. 11.** „Da du feststellen kannst, daß es nicht mehr als (πλείους ohne ἤ wie 4 22 u. ö.) 12 Tage her ist, seit ich zur Anbetung nach Jer. hinaufgezogen bin." Dem Sinne nach gehört diese Mitteilung über die Zeitumstände seiner Hinkunft nach Jer. mehr zu V. 12; formell aber wird sie an das Exordium der Rede V. 10 angehängt. Die 12 Tage sind wahrscheinlich so berechnet, daß nur die vollen Tage gezählt, also der Tag der abendlichen Ankunft des P. in Jer. 21 17 und der gegenwärtige Tag der Gerichtsverhandlung nicht mitgezählt sind. Diese Berechnungsweise entspricht dem Interesse des P., die Kürze des Zeitraums hervorzuheben. Sie ist auch durch die W. ἀφ' ἧς ἀνέβην nicht ausgeschlossen, da durch diese W. der Ankunftstag in Jer. nur als der Termin bezeichnet wird, von dem ab gezählt wird, während unbestimmt bleibt, ob er mitgezählt wird oder nicht. Dann ist der 1. gezählte Tag der der Zusammenkunft mit Jakobus 21 18ff.; der 2. der des Eintritts in das Nasiräat 21 26; der 6. der der Verhaftung des P. gegen Ende, d. i. am vorvorletzten Tage der 7 Tage 21 27; der 7. der der Verhandlung vor dem Synedrium 22 30 – 23 10; der 8. der der jüd. Verschwörung 23 12ff.; der 9. der der Ankunft des P. in Cäsarea 23 32f.; der 13. der der gegenwärtigen Verhandlung 24 1 (s. zu d. St.)[1]. – Die Anbetung in Jer. (vgl. 8 27) wird von P. als der Zweck seiner Reise dorthin bezeichnet. In Wirklichkeit kam er nach Jer., um die Kollekte der Heidenchristen an die Urgemeinde zu überbringen (Röm 15 25ff.). Er beteiligte sich dort freilich auch an dem jüd. Tempelkult, dem er früher als Jude zugetan gewesen war und den er als berechtigte Kultusform der Judenchristen anerkannte (s. zu 21 26). Aber dadurch wird noch nicht gerechtfertigt, daß er diese Kultusleistung als Zweck seiner Reise nach Jer. hinstellt. Auch nachher V. 17 wird der Zweck der Überbringung einer Kollekte an seine Volksgenossen nur neben dem Zwecke der Opferdarbringung angeführt. Das apologetische Motiv dieser Darstellung ist klar: die Verkehrtheit

1. Vgl. Anger, de temp. rat. p. 110. Mey. weicht von dieser Berechnung insofern ab, als er einerseits den Tag der Ankunft in Jer. als ersten mitrechnet, andrerseits die 5 Tage 24 1 von der Abreise in Jer. an zählt. Auch Overb. rechnet den Ankunftstag in Jer. mit, schließt aber in die 5 Tage 24 1 den Ankunftstag in Cäsarea nicht ein; er muß daher die Tage des Nasiräats in Jer. auf einen vollen und 2 nicht volle Tage einschränken, was doch mit der Angabe 21 27 kaum vereinbar ist. Nach B. Wß u. Knopf sind einfach die 7 Tage (21 27) und die 5 (24 1) addiert; in jene 7 Tage könnten die Tage 21 18 und 22 30, in die 5 der Reisetag 23 12. 31 eingerechnet sein, während der Verhandlungstag nicht mitgezählt sei. Aber daß der Tag 21 18 in die 7 Tage 21 27 eingerechnet ist, ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß dieser Tag außer Berechnung geblieben ist. Nach Hilgf., Acta p. 297 und Clemen, Paul. I S. 314 ist bei der aus der Quelle stammenden Zahlangabe unserer St. der vom Redaktor eingefügte Verhandlungstag 22 30 – 23 10 nicht mitgerechnet gewesen.

der jüd. Anklagen tritt deutlich hervor, wenn P. gerade zum Zwecke der Teilnahme am jüd. Kultus nach Jer. gekommen ist. Aber die ungenaue Darstellung eines Sachverhalts wird dadurch, daß sie zur Verteidigung wirksam ist, nicht entschuldigt. Da wir dem P. selbst eine solche Ungenauigkeit nicht zutrauen dürfen, so haben wir an u. St. und in V. 17 Anzeichen dafür zu sehen, daß unsere Rede eine Komposition des Vf.s der AG. ist. Dieser hat dabei den gleichen Mißgriff begangen, wie vorher 23 6: er läßt den P. Äußerungen tun, deren Vorteil für seine Verteidigung darauf beruht, daß gewisse wahre Momente in einer ungenauen Verallgemeinerung aufgestellt werden, wodurch sie für diejenigen, die mit der wirklichen Sachlage und deshalb mit den Schranken der Richtigkeit der Aussage nicht Bescheid wissen, einen für die Verteidigung des P. besonders günstigen Sinn darbieten. Der Vf. der AG. hat hieran deshalb keinen Anstoß genommen, weil diese Äußerungen doch auch Wahrheitsmomente einschließen, so daß ihnen von den Kundigen eine richtige Beziehung gegeben werden kann. **V. 12.** P. versichert, daß er auch nicht zu einer *ἐπίστασις ὄχλου* d. i. zu einem „Zusammenlauf des Volks", einem Stehenbleiben der Leute, Anlaß gegeben hat, geschweige denn zu etwas Schlimmerem. Die Rec. hat statt *ἐπίστασιν* (vgl. II Mak 6 8. II Kor 11 28) minder passend den stärkeren Ausdruck *ἐπισύστασιν*. **V. 13.** Mit dem durch ℵB 61 bezeugten *οὐδὲ* wird der durch *οὔτε – οὔτε – οὔτε* gegliederten Aussage von V. 12 eine steigernde neue angereiht. Nachdem P. in V. 12 negiert hat, daß er in Jer. irgendwelche Unruhe veranlaßt habe, weist er jetzt durch die allgemeine Behauptung: „auch kann man dir keine Beweise beibringen für das, dessen man mich jetzt beschuldigt", zugleich den Vorwurf von V. 5 zurück, daß er überall im röm. Reiche Unruhestifter für die Juden gewesen sei.

**V. 14.** Antwort auf den Vorwurf V. 5b, daß er *πρωτοστάτης τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως* sei. Anstatt der von den Gegnern gebrauchten Bezeichnung *αἵρεσις*, welche einen üblen Nebensinn haben kann (s. zu V. 5), wendet er den Ausdruck *ὁδός* (s. zu 9 2) auf das Christentum an. „Gemäß der Richtung, welche sie eine Sekte nennen, diene ich dem Gotte meiner Väter (*πατρῷος* wie 22 3) in der Weise, daß ich allem glaube, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben ist." Daß *οὕτως* weist nicht auf das vorangehende *κατὰ τὴν ὁδὸν* (B. Wß), sondern auf die folgenden Partizipialsätze hin, welche die Art des *λατρεύειν* näher bestimmen (Mey., de W.). Bei seiner der neuen Richtung entsprechenden Gottesverehrung ist nichts von dem korrekten jüd. Glauben weggefallen. Die anerkannte Norm dieses jüd. Glaubens sind „Gesetz und Propheten", die h. Schriften. Auffallend ist der Wechsel der Präpos.: *κατὰ τὸν νόμον* u. *ἐν τοῖς προφήταις*. Das ungewöhnliche *κατὰ* ist wohl gewählt, um zu betonen, daß das Gesetz vom Anfang bis zu Ende gläubig festgehalten wird. **V. 15.** Der asyndetisch angereihte Partizipialsatz: *ἐλπίδα ἔχων κτέ.* ist nicht koordiniert dem *πιστεύων κτέ.* V. 14, sondern bestimmt dieses seinem Inhalte nach näher: „indem ich die Hoffnung zu Gott habe, welche auch diese selbst (die anwesenden Juden) hegen, daß eine Auferstehung von Gerechten und Ungerechten (vgl. Dan 12 2; Joh 5 29) eintreten

wird (*μέλλειν ἔσεσθαι* wie 11 28)". Man sollte erwarten, daß P. nach der allgemeinen Bezeichnung seines Schriftglaubens speziell seinen Glauben an die messianischen Verheißungen der Schrift hervorhöbe (vgl. 26 6f. 22f.). Statt dessen spricht er von seiner allgemeinen Auferstehungshoffnung, weil es ihm aus taktischen Gründen wichtig ist, seine dogmatische Übereinstimmung mit den Pharisäern hervorzukehren (vgl. V. 21 u. 23 6–10). Darüber, daß es sich bei der „Richtung", der P. zugehört, um den Messias handelt, erfährt nach unserm Berichte der Prokurator ebenso wenig von P. etwas, wie vorher von Tertullus. Da in den Anfangsworten *ἐλπίδα ἔχων πρὸς τὸν θεὸν* der Begriff *ἐλπίς* deutlich den subjektiven Sinn „Hoffnungsglaube" hat, ist auch in dem Relativsatze für die *ἐλπίς* als Obj. von *προσδέχονται* derselbe Sinn anzunehmen, nicht aber der objektivierte: „Hoffnungsgut" (wie Tit 2 13. Kol 1 5. Hbr 6 18). Der Ausdruck *ἐλπίδα προσδέχεσθαι* ist dann ebenso pleonastisch gebraucht wie *φόβον φοβεῖσθαι* Lk 2 9. Mk 4 41. **V. 16.** „Hierbei (*ἐν τούτῳ* wie Joh 9 30. 16 30 auf den ganzen voranstehenden Sachverhalt bezüglich) bemühe auch ich selbst (ebenso wie die Juden) mich durchweg ein gutes Gewissen Gott und den Menschen gegenüber zu haben." Das *ἐν τούτῳ* bed. hier nicht „deswegen" (Blaß), sondern: „bei dieser Sachlage", d. h. bei diesem meinem Glauben an Gott und eine künftige Auferstehung. Er bemüht sich, mit seinem Glauben einen tadellosen Wandel zu verbinden. Zum passivischen *ἀπρόσκοπος* vgl. Phl 1 10. Zum Gedanken s. zu 23 1.

**V. 17.** „Nach Verlauf mehrerer Jahre (*διὰ* wie Gal 2 1. Mk 2 1) aber bin ich hergekommen, um Almosen für mein Volk zu bringen und Opfer." Zu dem *εἰς* „für" vgl. I Kor 16 1. II Kor 8 4. 9 1. 13. Röm 15 26 und dazu Deißm., Bibelstud. S. 113ff. Bemerkenswert ist, daß an u. St. einmal auf die sonst in der AG. nicht erwähnte Kollekte (s. d. Anm. zu 20 24. 21 19) bezug genommen wird. P. bezeichnet sie als eine Liebesgabe „für sein Volk", d. i. das jüd. Volk. Dies erklärt sich aus seinem Verteidigungszwecke, dem es besser entsprach, wenn er die Überbringung der Kollekte als Erweis der treu bewahrten Anhänglichkeit an sein jüd. Volk erscheinen ließ, als wenn er ihre Bestimmung speziell für die Christen, die Anhänger der Nazarenerpartei V. 5, hervorhob. Das Wahrheitsmoment bei dieser Darstellung des P. liegt darin, daß ja auch die paläst. Christen geborene Juden waren. Aber in der Allgemeinheit, in welcher die Bestimmung der Kollekte für das jüd. Volk ausgesprochen wird mit Übergehung der für die Verteidigung ungünstigen Beschränkung dieser Bestimmung, liegt doch eine Ungenauigkeit, welche eine gewisse Irreleitung des Urteils des Felix zu Gunsten des P. bedingt. Aus demselben Motive und mit ebenso zweifelhaftem Rechte stellt P. als zweiten Zweck seiner Reise die Darbringung von Opfern, die Beteiligung am Tempelkult in Jer., hin. S. zu V. 11. **V. 18.** „Bei diesen letzteren (*ἐν αἷς*[1] auf

1. Die Rec. nach HLP d. meist. Min. hat *ἐν οἷς* (so auch Blaß), während durch ℵABCE das Fem. bezeugt ist. Der Gedanke liegt ja nahe, daß das Fem. Korrektur behufs besseren Anschlusses an *προσφοράς* ist (Mey.). Aber das Fem. kann auch unpassend erschienen sein, weil man in 21 27 nicht ausgedrückt fand, daß P. bei der Opfer-

προσφορᾶς bezüglich) trafen sie, nämlich einige Juden aus Asien, mich als Geweihten (d. i. im Nasiräat Befindlichen; s. zu 21 24. 26) im Tempel." Die Betonung des kultischen Zweckes seines Aufenthaltes im Tempel steht in Gegensatz zu dem Vorwurfe der Tempelschändung V. 6. Die W.: τινὲς δὲ ἀπὸ τ. Ἀσίας Ἰουδαῖοι sind nachträgliche Näherbezeichnung des Subj.s von εὗρον. Das (bei HLP d. meist. Min. fehlende, von Blaß in Klammern gesetzte) δὲ ist wohl nicht aus dem gedachten Gegensatze gegen die anwesenden Ankläger zu erklären (Mey.), sondern nach Analogie des einen vorangegangenen Begriff zur Anfügung einer Näherbestimmung aufnehmenden δὲ Röm 3 22. 9 30. I Kor 2 6. Phl 2 8: „und zwar". **V. 19.** „Diese müßten vor dir (bei dieser Gerichtsverhandlung, vgl. 23 30) anwesend sein, wenn sie etwas gegen mich (vorzubringen) hätten." Durch den Opt. wird die Möglichkeit ausgedrückt, daß jene Abwesenden etwas zu klagen hätten. Vgl. Win. § 41, 2c; Blaß, Gr. § 66, 4.

**V. 20.** Anstatt dessen, daß eigentlich nicht die Anwesenden, sondern jene asiatischen Juden als Ankläger auftreten müßten, will P. es auch gelten lassen, daß die Anwesenden selbst Auskunft geben über das Ergebnis des Verhöres vor dem Synedrium 23 1–10. **V. 21.** „Es sei denn wegen des einen Wortes usw." Der Ausruf im Synedrium 23 6 ist der einzige Punkt, auf den sich etwa ein Vorwurf gegen P. beziehen könnte. Aber P. weiß sehr wohl, daß ein solcher Vorwurf kein strafwürdiges Unrecht beträfe, da er in diesem Punkte gerade die ganze Pharisäerpartei auf seiner Seite hat. Zu dem ἤ am Anfang ergänzt B. Wß aus V. 20 εἰπάτωσαν: oder, wenn sie sonst kein Unrecht gefunden haben, so mögen sie in betreff dieses einzigen Wortes, das ich damals rief, sagen (nämlich inwiefern in ihm ein Unrecht liegt). Aber einfacher ist die gewöhnliche Fassung, welche das ἤ von einem zu τί V. 20 zu ergänzenden ἄλλο abhängig sein läßt.

**V. 22.** „Felix aber vertagte sie (d. h. ihre Sache), da er aufs genaueste (Komparativ mit superlativem Sinn wie 17 21. 25 10; vgl. Blaß, Gr. § 44, 3) Bescheid wußte in betreff der Richtung (d. i. des Christentumes)." ἀναβάλλεσθαι ist term. techn. für das Verschieben der gerichtlichen Entscheidung, entsprechend dem lat. ampliare aliquem, oder pronuntiare „amplius" (vgl. Cic. in Verrem I, 29). Als die αὐτοί, deren Sache Felix vertagte, sind nach dem Zusammenhange, wo zuletzt P. gesprochen hat, beide Parteien zu verstehen (Mey.); im Sinne der Quelle (s. d. Anm. zu V. 1 ff.) waren es wahrscheinlich nur die Ankläger. – Woher wußte der Prokurator um das Christentum Bescheid? Ist gemeint, daß er schon vor der Verhandlung Kenntnis vom Christentum hatte (εἰδώς wie 2 30. 5 7. 20 22), oder daß er jetzt durch die Verhandlung merkte, wie es sich mit dem Christentum verhielt (εἰδ. wie Lk 11 17. Joh 6 61)? Vielleicht war in der Quelle das Erstere gemeint, während der Vf. der AG. das Letztere annahm. Felix sagte (über εἶπας s. zu 22 24): „wenn der Tribun Lysias herabgekommen ist, werde ich die euch

darbringung selbst begriffen war, als der Tumult stattfand. Deshalb änderte man in das neutrische ἐν οἷς, das sich auf das in V. 17 Bezeichnete im allgemeinen bezieht: „während dem" (vgl. 26 12).

angehende Sache zur Entscheidung bringen". *διαγινώσκειν* wie 23 15. **V. 23.** „Er befahl dem Centurio, daß er (P.) in Haft gehalten werden und (dabei) Erleichterung haben sollte und daß er (der Centurio) keinen seiner Zugehörigen (d. i. der Freunde des P.) hindern sollte ihm Dienste zu leisten." Das Subj. wechselt in diesen Infinitivsätzen. Daß trotz der Milde, mit der die Haft des P. gehandhabt werden sollte, seine Fesselung bestehen blieb, zeigt V. 27 (s. zu 22 30). **V. 24–27.** Weitere Haft des P. unter Felix[1]. **V. 24.** Aus dem *παραγενόμενος* läßt sich nicht (mit B. Wß u. Blaß) schließen, daß Felix nicht selbst im Prätorium des Herodes (23 35) wohnte. Gewiß war dieses ein weitläufiger Bau und waren die Gefangenen nicht in demselben Teile untergebracht, in welchem der Prokurator wohnte. So konnte sich Felix auch von seiner Wohnung im Prätorium aus dahin begeben, wo P. in Haft lag, und diesen holen lassen. Die Frau des Felix, Drusilla, Tochter des Königs Agrippa I., durch Schönheit ausgezeichnet, war an den König Azizus von Emesa verheiratet gewesen, aber von Felix durch Vermittlung des Goëten Simon diesem Gemahl abspenstig gemacht (vgl. Jos. Ant. 20, 7, 1 f.). Sie war die dritte Gattin des Felix. Die Angabe des Tacitus Hist. 5, 9, daß auch seine erste Gattin, Enkelin des Antonius und der Cleopatra, Drusilla hieß, beruht wohl auf Verwechslung (Schür. I 3 S. 572 f.). Der Zusatz an u. St., daß sie Jüdin war, motiviert indirekt das Kommen des Felix mit ihr. In einer Texterweiterung bei syr. p. marg. (Blaß *β*-Text) wird direkt gesagt, daß Drusilla den P. zu sehen und zu hören wünschte und Felix ihr hierin Genüge schaffen wollte. **V. 25.** Daß Felix furchtsam wird und die Rede des P. unterbricht, als derselbe auf Gerechtigkeit und Enthaltsamkeit und das zukünftige Gericht, bei welchem die Vergeltung für das Verhalten der Menschen auf Erden stattfinden wird, zu sprechen kommt, ist bedingt durch seine entgegengesetzten Untugenden. Nicht ohne Ironie wird an u. St. die Art und Grenze des Interesses des Felix für P. charakterisiert. Es beruhte auf einer gewissen Neugier in betreff der Lehre des P., auch vielleicht auf einem Wohlwollen für seine Person und auf der Erkenntnis seines Rechtes gegenüber der jüd. Anklage, nicht aber auf sittlich-religiösem Verständnis und hörte deshalb auf, sobald P. den sittlichen Ernst des Christentums geltend machte. Diese sittliche Charakterlosigkeit des Felix bietet denn auch die Erklärung für sein weiteres, in V. 26 f. bezeichnetes Verhalten gegen P. Er antwortete ihm: „für diesmal (*τὸ νῦν ἔχον* eigentlich: „bei jetzigem Sachverhalt"; vgl. Tob 7 11) gehe; wenn ich aber passende Zeit bekomme, werde ich dich holen lassen". **V. 26.** Der Partizipialsatz *ἅμα καὶ ἐλπίζων κτέ.* tritt dem *ἔμφοβος γενόμενος* V. 25 zur Seite, die Geldgier als weiteres Motiv angebend, aus dem Felix die Haft des P. hinauszog. Nach Renan, S. Paul. p. 538, Sp. S. 280, B. Wß hat Felix aus der in V. 17 erwähnten Kollekte geschlossen,

1. Dieses Stück kann im wesentlichen aus der Quelle stammen. So auch Sp., Jgst, Clemen, Paul. I S. 315 f. Nach Hilgf. ZwTh 1896 S. 539, Acta p. 298 ist V. 25 ein störender Einschub. J. Wß S. 46 f. hält „die ganz inhaltlose Episode" V. 24–26 für eine Nachbildung der Parallele Agrippa und Bernice.

daß P. Geldmittel zur Verfügung habe. Ramsay, S. Paul p. 310ff. vermutet, daß P. infolge einer eben damals angetretenen Erbschaft in Cäsarea als wohlhabender Mann aufgetreten sei. Richtiger ist wohl die Erklärung, daß Felix aus den Mitteilungen des P. selbst und seiner jüd. Gegner ersah, P. sei ein Hauptführer der außerpalästinensischen Christen und habe einen großen Anhang in vielen Städten Kleinasiens und Griechenlands. Deshalb nahm er an, daß P., wenn er nur seinen Einfluß dahin geltend machen wollte, sehr wohl Geldmittel zum Zwecke seiner Freilassung zusammenbringen könnte. Wegen seiner Hoffnung auf Geld (*διό*) ließ sich Felix auf häufige Unterhaltungen mit P. ein. Diese sollten dem P. einen Anlaß oder eine indirekte Aufforderung zu einem Bestechungsversuche geben.

**V. 27.** „Nach Ablauf von 2 Jahren (zum W. *διετία* hier u. 28 30 vgl. Deißm., Neue Bibelstud. S. 86) aber erhielt Felix zum Nachfolger (zu *διάδοχος* vgl. II Mak 4 29. 14 26. Jos. Ant. 20, 8, 9) den Porcius Festus." Die 2 Jahre sind vom Beginn der Haft des P., nicht vom Amtsantritt des Felix an gerechnet. S. oben S. 63 Anm. 1. Über den Prokurator Porcius Festus berichtet Jos. Ant. 20, 8, 9. Bell. 2, 14, 1 nur, daß er energisch das Sicarierunwesen zu bekämpfen suchte. Er starb nach kurzer Amtsführung in Palästina. Vgl. Schür. I$^3$ S. 579ff.; O. Hltzm.$^2$ S. 65f. „Indem Felix die Juden sich zu Dank zu verpflichten (*χάριτα καταθέσθαι* eigentl.: sich Dank niederzulegen, vgl. 25 9) wünschte, ließ er den P. gefesselt (s. zu 22 30) zurück[1]." Zur seltenen Form *χάριτα* (im NT nur noch Jud 4) vgl. Win.-Schmied. § 9, 7; Blaß, Gr. § 8, 1.

Hat P. wirklich zwei volle Jahre der Haft in Cäsarea zugebracht? Weizs. S. 440ff. zieht dies in Zweifel, weil der zweijährige Zeitraum leer von Ereignissen sei und sich für die lange Hinhaltung der Sache des P. durch Felix kein Grund erkennen lasse. Die Wiederholung, welche der Verlauf des Prozesses unter Felix und unter Festus nach der Darstellung der AG. zeige, sei ein Anzeichen dafür, daß der Bericht über die Beteiligung dieser beiden Prokuratoren an dem Prozesse auf einer ungeschichtlichen Verdoppelung beruhe, weil der Schriftsteller über den Namen des beteiligten Prokurators keine sichere Kunde mehr hatte und eine schwankende Überlieferung vereinigen wollte. Vgl. Wellhausen NGW 1907 S. 8 und Schwartz ebendas. 1907 S. 294ff., und dazu oben S. 63 Anm. 1. Ich kann die Gründe gegen die zweijährige Haft in Cäs. nicht für triftig erachten. Daß die 2 Jahre ereignisleer erscheinen, war durch das Wesen der sich hinschleppenden Haft bedingt. Auch ist zu beachten, wie der Vf. der AG. (bezw. der Quellenschrift) in seinem früheren Berichte längere Perioden der Missionswirksamkeit des P., die gewiß nicht ereignisleer waren, ganz kurz abmacht, nur einzelne Episoden besonders des Anfanges und des Schlusses breiter ausführend (18 11ff. 19 10ff.). Daß der Prozeß des P. durch den Prokurator hinausgeschleppt wurde, hatte gewiß keine berechtigten Gründe, ist aber bei der Schlechtigkeit des Charakters und der Amtsführung des F. nicht unbegreiflich. Die in V. 26 u. 27 angegebenen Motive des F.,

1. In 137 syr.$^{p.\ marg.}$ ist statt der W. *θέλων τε κτλ.* folgender Satz gegeben: *τὸν δὲ Παῦλον εἴασεν ἐν τηρήσει διὰ Δρούσιλλαν* (Blaß im *β*-Text). Soll man diesen Text bloß wegen seiner Eigentümlichkeit und Schwierigkeit für den ursprünglichen halten (J. Wß S. 47)? Dem Textbesserer, der in V. 24 das Beeinflußtsein des F. durch seine Gattin hervorgehoben hatte (s. zu d. St.), mag es plausibler erschienen sein, daß F. auch bei seinem Schlußverhalten gegen P. durch Rücksicht auf die Frau (vgl. Mk 6 17. Mt 14 3), als daß er durch Rücksicht auf die Juden bestimmt war. Inwiefern aber Drusilla für die weitere Gefangenhaltung des P. interessiert war, ist nicht einzusehen.

die dem P. ganz wohl direkt oder indirekt bemerkbar geworden sein können, haben nichts Unwahrscheinliches. Es ist auch verständlich, daß P. das Mittel einer Appellation an den Kaiser, welches abgesehen von der nur bedingten Zulässigkeit doch zugleich seine bedenklichen Seiten hatte, nicht schnell, sondern erst im äußersten Notfalle ergriff, wo ihm eine andere Möglichkeit der Rettung abgeschnitten schien. Der Parallelismus aber zwischen dem in K. 22–24 und dem in K. 25 u. 26 Berichteten erklärt sich daraus, daß die Neubesetzung der Prokuratur natürlicher Weise zu einer Erneuerung der Anklage gegen P. und der Untersuchung seiner Sache führte. Zugleich kommt in betracht, daß der Vf. der AG. dem ausführlicheren Bericht seiner Quelle über den Schluß der cäsareensischen Haft gewisse Motive dazu entnommen hat, die kurzen Mitteilungen der Quelle über den Anfang dieser Haft weiter auszuführen. So bot die Rede K. 26 das Motiv zur Ausgestaltung der Rede K. 22; die Äußerung 26$_{2}$f. das Motiv für 24$_{10}$f.; 26$_{5-7}$ für 23$_{6}$ u. 24$_{14}$f. Hierdurch ist die in der Natur der Sache liegende Ähnlichkeit zwischen dem Anfange des Prozesses und seiner Wiederaufnahme gesteigert worden.

## Kap. 25.

**V. 1–12. Wiederaufnahme des Prozesses und Appellation des P. vor Festus**[1]. **V. 1.** „Als Festus nun die Statthalterschaft angetreten hatte usw." Zu dem adjektivischen *ἐπαρχείῳ*[2] ist zu ergänzen: *ἐξουσίᾳ* (B. Wß). Das W. ist außer durch Eus. h. e. 2, 10, 3; 2, 26, 2; 3, 33, 3 auch inschriftlich bezeugt: Corp. Inscr. Gr. It. n. 911 (Blaß). Es ist an u. St. passender als *ἐπαρχίᾳ* (23$_{34}$), weil nicht die Provinz, sondern das Amt der Prokuratur gemeint ist (B. Wß S. 8). **V. 2.** Zu *ἐνεφάνισαν* s. zu 23$_{15}$. Zu *οἱ ἀρχιερεῖς* s. zu 4$_{5}$. Regierender Hoherpriester war damals Ismael, Sohn des Phabi, als Nachfolger des Ananias (Jos. Ant. 20, 8, 8. 11). Unter den „Ersten (d. i. Vornehmsten) der Juden" (vgl. Lk 19$_{47}$) sind Mitglieder des Synedriums verstanden (vgl. V. 15: *οἱ πρεσβύτεροι*), aber wohl nicht die sämtlichen, sondern einzelne besonders angesehene derselben. **V. 3.** Sie „erbaten sich als Vergünstigung wider ihn (P.), daß er ihn nach Jer. kommen lasse, indem sie den feindseligen Plan machten, ihn unterwegs

1. Diese Darstellnng der bedeutsamen Wendung, welche der Prozeß des P. gleich nach dem Regierungsantritte des Festus nahm, ist ebenso wie der Grundbestand der folgenden Erzählung von der Vorführung des P. vor Agrippa durch Anschaulichkeit und Glaubhaftigkeit ausgezeichnet. Gewiß stammt dieser Bericht K. 25 u. 26 im wesentlichen aus der Quelle. Der Schreiber derselben erzählt nachher von 27$_{1}$ an über die Reise des P. von Cäs. nach Rom als Mitreisender in der 1. Pers. Plur. Er war also aller Wahrscheinlichkeit nach auch schon in der letzten Zeit vor dem Antritt der Reise in der persönlichen Umgebung des P. in Cäs. Daß in K. 25 u. 26 noch nicht die 1. Pers. Plur. auftritt, wird nur darin begründet sein, daß es sich hier um solche Tatsachen handelt, die den Vf. der Quelle, obgleich er damals schon in Cäs. war, nicht unmittelbar mitangingen. Als redaktioneller Zusatz ist in unserm Abschnitt vielleicht V. 3b zu betrachten (s. zu d. St.). J. Wß S. 47ff. hält den ganzen V. 3 (nebst den Schlußworten von V. 2) und die Verteidigung des P. V. 8 für redaktionelle Zutat (vgl. zu letzterem Punkte Jgst S. 185; Hilgf. ZwTh 1896 S. 541f.; Acta p. 298s.). Ich sehe keinen triftigen Grund dazu.

2. Wahrscheinlich ist mit T., B. Wß nach ℵ*A die ΣA *ἐπαρχείῳ* (ℵ*: *ἐπαρχίῳ*) aufzunehmen. Die übrigen Handschr. haben: *ἐπαρχίᾳ* (B: *ἐπαρχείᾳ*) und so lesen Lachm., W.-H., Blaß. Aber daß man aus Versehen das geläufige W. *ἐπαρχίᾳ* in das ungebräuchliche umgesetzt hätte, ist nicht wahrscheinlich, während die umgekehrte Abänderung sehr nahe lag.

zu töten". Die jüd. Hierarchen suchen als Vergünstigung zu erlangen, was sie nicht als Recht fordern können, daß P. der Aburteilung durch das Synedrium überlassen werde. S. zu V. 9. Daß das eigentliche Motiv zu diesem Wunsche ein Mordplan war, hat der Vf. der AG. doch wohl nur nach Analogie der *ἐνέδρα* 23 12–21 vorausgesetzt. **V. 4.** Festus weist die Bitte der Hierarchen zunächst einfach zurück (anders nachher V. 9). Der Hinweis auf die Tatsache, „daß P. in Cäsarea in Haft gehalten werde", bedeutet indirekt, daß es bei dieser Tatsache bleibt. Das *εἰς* ist hier prägnant gebraucht im Gedanken daran, daß P. nach Cäsarea gebracht war. Durch den Zusatz, „daß er selbst in Kürze abreisen werde", macht der Prokurator bemerklich, daß die Verweisung der Prozeßführung nach Cäsarea keinen langen Aufschub bedeutet. **V. 5.** „Also mögen, sagte er, die Gewalthaber unter euch (d. i. diejenigen, welche die dazu gehörige Amtsgewalt haben) mit hinunterkommen (nach Cäsarea) und, wenn irgend etwas an dem Manne ungehörig (*ἄτοπον* wie Lk 23 41) ist, Anklage gegen ihn erheben." Der allgemeine Ausdruck *οἱ ἐν ὑμῖν δυνατοὶ* ist gewählt, weil der eben erst ins Land gekommene Römer redet, der die lokalen Bezeichnungen (V. 1 u. 15) noch nicht anwendet (Overb.). Man kann nicht mit Mey. aus dem Ausdrucke an u. St. schließen, der Begriff *οἱ πρῶτοι* in V. 2 müsse noch andere Primaten als die Mitglieder des Synedriums eingeschlossen haben. Auch bei Jos. kommt der Ausdruck *δυνατοί* zur Bezeichnung der Synedriumsmitglieder häufig vor (s. Schür. II 3 S. 200 Anm.).

**V. 6.** Die unbestimmte Zeitangabe: „als er nicht mehr als 8 oder 10 Tage bei ihnen geweilt hatte", erklärt sich, wie B. Wß richtig bemerkt, vom Standpunkte des P. und seiner Freunde in Cäsarea aus, die wohl wußten, daß Festus über 10 Tage von Cäsarea abwesend gewesen war, aber nicht, wieviel er davon in Jer., wieviel auf der Reise zugebracht hatte. Gleich am folgenden Tage nach seiner Rückkehr, also unverweilt, wie nachher V. 17 noch besonders betont wird, „setzte er sich auf den Richtstuhl (*βῆμα* wie 18 12. 16f.) und befahl den P. vorzuführen". **V. 7.** „Die von Jer. heruntergekommenen Juden (die nach V. 5 u. 17 mit dem Prokurator zusammen gereist waren) umringten ihn, viele und schwere Anschuldigungen gegen ihn vorbringend." Die an u. St. durch alle besseren Handschr. bezeugte Form *αἰτίωμα* statt *αἰτίαμα* kommt sonst nicht vor. Doch hat Eustath. p. 1422, 21 *αἰτίωσις* statt *αἰτίασις* (Mey.). **V. 8.** P. verteidigte sich: „weder gegen das Gesetz der Juden noch gegen den Tempel noch gegen den Kaiser habe ich mich vergangen". Mit diesen drei Punkten der Verteidigung ist indirekt zugleich der Inhalt der gegen ihn erhobenen Anklagen bezeichnet. Die beiden ersten Punkte entsprechen den Anklagen 21 28. Der dritte ist auch in 24 5 angedeutet. Es ist sehr begreiflich, daß die Juden den P., nachdem einmal seine Sache vor das röm. Forum gekommen war, politisch als einen für die röm. Reichsordnung gefährlichen Menschen zu verdächtigen suchten. Andrerseits konnten sie natürlich auch die Anklage, daß P. sich gegen ihr Gesetz und ihr Heiligtum vergangen habe, nicht fallen lassen, weil sich auf sie der Anspruch gründete, daß P. eigentlich vor ihr jüd. Forum gehöre.

**V. 9.** Zu *χάριν καταθέσθαι* s. zu 24 27. Festus fragt den P.: „willst

du nach Jer. hinaufkommen und dort vor mir (d. i. in meiner Gegenwart) hierüber gerichtlich verhandeln lassen?" Wäre bei dieser Frage bloß eine örtliche Verlegung der Prozeßführung, nicht zugleich eine Verrückung des Prozeßforums gemeint (B. Wß), so wäre weder einzusehen, inwiefern der Vorschlag des Festus eine besondere Vergünstigung für die Juden bedeutete, noch weshalb P. ihn so bestimmt ablehnte. Die Frage muß bedeuten, ob P. einwillige, daß seine Sache vor dem jüd. Synedrium verhandelt werde. Indem der Prokurator den Eindruck hatte, daß es sich wesentlich um jüd. Lehrstreitigkeiten handele (V. 19), war er jetzt geneigt, dem in V. 2f. bezeichneten Wunsche der Juden zu willfahren (vgl. 18 14f.). Er wahrte dabei freilich im Prinzip sein Recht, selbst die entscheidende richterliche Instanz zu sein. Dies liegt in dem *ἐπ' ἐμοῦ* (vgl. 23 30). Aber praktisch wäre P. damit doch einfach dem Synedrium, d. h. seinen Anklägern, preisgegeben worden. Dasselbe würde ihn unter Berufung auf das jüd. Gesetz als des Todes schuldig befunden haben und dem Prokurator wäre nur übrig geblieben, dieses Todesurteil zu bestätigen und vollstrecken zu lassen (vgl. Joh 18 29–31. 19 7).

**V. 10.** Daß P. berechtigt war, den Vorschlag des Festus zurückzuweisen, geht aus der Frage des Prokurators selbst, ob er einwillige, hervor. So fordert nun P. als sein Recht, daß sein Prozeß weiter vor kaiserlichem Forum verhandelt werde. „Ich stehe vor kaiserlichem Richtstuhl, und hier (d. i. vor diesem Forum) muß die gerichtliche Verhandlung über mich stattfinden. Juden habe ich nichts zu Unrecht getan, wie auch du aufs beste (Komparativ mit superlativer Bedeutung wie 17 21. 24 22) einsiehst." Zu *ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος* vgl. den Satz Ulpians, Digest. I, 19, 1: quae acta gestaque sunt a procuratore Caesaris, sic ab eo comprobantur, atque si a Caesare ipso gesta sint. Das artikellose *Ἰουδαίους* ist generisch. Weil P. gegen Juden nichts verbrochen hat, gehört er auch nicht vor ein jüd. Gericht. Zu *ἀδικεῖν* mit doppeltem Akk. vgl. Gal 4 12. Phm 18. Die Berufung auf das eigene Einsehen des Festus enthält weniger einen Vorwurf gegen diesen (Mey., Zöckl.), als eine gewisse captatio benevolentiae (B. Wß). P. rechnet darauf, daß Festus aus der Verteidigung V. 8 den Sachverhalt richtig erkannt hat. **V. 11.** „Wenn ich nun im Unrecht bin und etwas Todeswürdiges begangen habe, so weigere ich mich nicht, den Tod zu leiden." Das absolute *ἀδικῶ* zwischen den beiden Perfekta *ἠδίκηκα* und *πέπραχα* bezeichnet den Zustand, der durch begangene Vergehen hergestellt ist. Vgl. Blaß, Gr. § 56, 6. Das in den besten Handschriften statt *γὰρ* bezeugte (von Blaß in Klammern gesetzte) *οὖν* leitet über zu solchen Aussagen, welche bei der in V. 10 bezeichneten Sachlage gelten, daß P. vor das kaiserliche Gericht gehört und daß er gegen die Juden nichts verbrochen hat. Er will für ein todeswürdiges Verbrechen, wenn er dessen (vor dem kaiserlichen Gerichte) überführt wird, auch den verdienten Tod erleiden. Vgl. die ähnliche Ausdrucksweise Jos. Vit. 29. Durch den Art. vor *ἀποθανεῖν* wird dieser Begriff in Beziehung zu dem vorher bezeichneten *θάνατος* gesetzt (vgl. Blaß, Gr. § 71, 2). „Wenn es aber mit dem, wessen mich diese anklagen, nichts ist (vgl. 21 24), so kann mich niemand ihnen aus Gefälligkeit preisgeben

(*χαρίζεσθαι* wie 3 14)." Wenn sich vor kaiserlichem Gericht seine Unschuld ergibt, so darf man ihn nicht dem jüd. Gerichte ausliefern, sondern muß ihn einfach freilassen. „An den Kaiser appelliere ich." Über das Recht zu solcher Appellation vgl. Schür. I 3 S. 467 f.; O. Hltzm. S. 91 f.; Mommsen ZNW 1901 S. 92 f. P. wird sich zu ihr nur deshalb entschlossen haben, weil er in ihr den einzigen Ausweg zu seiner Rettung sah. Da der Prokurator die Entscheidung der Sache im wesentlichen dem Synedrium zu überlassen wünschte, mußte P. befürchten, daß, wo er sich diesem Wunsche widersetzte, der Prokurator zwar formell selbständig die richterliche Entscheidung geben, tatsächlich sich aber bei ihr ganz durch das Urteil der Synedriumsmitglieder bestimmen lassen würde. So mußte P. suchen, vor einen nicht ebenso durch die Juden beeinflußbaren Richter zu kommen. Mitbestimmend war für ihn gewiß der durch die Vision 23 11 wiederbelebte Gedanke, daß es noch seine Aufgabe sei, in Rom (und über Rom hinaus, Röm 15 23 f. 28) von Christo zu zeugen. Die Appellation erschien ihm als das von Gott gewiesene Mittel, um diese Aufgabe zu erfüllen.

**V. 12.** Bevor Festus seine Antwort gab, besprach er sich mit dem *συμβούλιον*, consilium, „Beirat". Dieser Beirat wurde von den Beamten des Gefolges des Prokurators gebildet, die ihn bei der Verwaltung und Rechtsprechung zu unterstützen hatten. Vgl. Schür. I 3 S. 469. Die Appellation an den Kaiser war offenbar nicht unter allen Umständen zulässig. Der Prokurator mußte sich darüber beraten, ob sie es im Falle des P. sei. Gewiß erkannte er, daß es sich in diesem Falle schließlich um die Frage handelte, ob die „messianische" Richtung, als deren Vertreter P. von den Juden angeklagt wurde, eine innerjüdische Sekte sei, über deren besondere Lehren die jüd. Instanz des Synedriums zu urteilen habe, oder ob sie wesentlich vom Judentum abweiche und dann etwa als religio illicita gelten müsse. Diese Frage mag dem Prokurator schwierig und präjudiziell genug erschienen sein, um der Entscheidung des Kaisers unterbreitet zu werden. Er antwortet: „an den Kaiser hast du appelliert; zum Kaiser sollst du reisen". Die Anfangsworte sind nicht als Frage zu fassen. Die beiden kurz neben einander gestellten Tatsachen der Vergangenheit und der Zukunft entsprechen einander. Die eine ist die Konsequenz der anderen.

**25 13 – 26 32. P. vor Agrippa und Bernice[1]. V. 13.** „Als aber einige Tage verstrichen waren (*διαγίνεσθαι* wie 27 9. Mk 16 1), kamen der

1. Über diesen Abschnitt im ganzen s. d. Anm. z. V. 1 ff. In ihm sind die privaten Besprechungen des Festus mit Agrippa 25 14–22 u. 26 31 f. der Natur der Sache nach mit schriftstellerischer Freiheit komponiert. Hatte schon der Vf. der Quelle diese Privatgespräche gegeben, oder hat erst der Vf. der AG. sie dem Quellenberichte hinzugefügt? Ich vermute das Letztere (ebenso Clemen, Paul. I S. 317; vgl. Jgst S. 186 mit bezug auf 25 14–21; J. Wß S. 50 mit bezug auf 26 31 f.). In der Ansprache des Festus 25 24–27 verrät V. 24 b die Hand des Vf.s der AG. (s. z. d. St.). Mir ist es wahrscheinlich, daß nicht nur, wie Jgst a. a. O. annimmt, V. 24 b (von *περὶ οὗ* an), 25 u. 27, sondern das ganze Stück V. 24–27 dem Vf. der AG. zugehört. Die Rede 26 1–30 stammt gewiß aus der Quelle. Sie hat dem Vf. der AG. den Hauptstoff für seine früheren Darstellungen der Bekehrung des P. geboten (s. d. Exkurs hinter 9 19 a). In ihr mit J. Wß S. 50 V. 6–8 dem Red. zuzuweisen, finde ich keinen Grund. Doch

König Agrippa und Bernice nach Cäsarea zur Begrüßung des Festus." Marcus Julius Agrippa II war der Sohn Agrippas I, der letzte Herodianer, der über Palästina herrschte. Er war in Rom am Hofe des Claudius erzogen und empfing von diesem Kaiser zuerst, wahrscheinlich im J. 50, das kleine Königreich Chalkis am Libanon nebst dem Aufsichtsrechte über den Tempel und dem Rechte, die Hohenpriester zu ernennen. Im J. 53 erhielt er statt Chalkis die früheren Tetrarchieen des Philippus und Lysanias und das am Libanon gelegene Gebiet des Varus [od. Noarus]. Dieses sein Herrschaftsgebiet wurde später unter Nero durch Stücke Galiläas und Peräas noch bedeutend erweitert. Er war ein schwacher Fürst, unbedingt der röm. Oberherrschaft ergeben, auf deren Seite er auch während des jüd.-röm. Krieges stand. Er starb erst im J. 100. Vgl. Jos. Ant. 20, 1, 1. 3; 7, 1; 8, 4. 11. Bell. 2, 12, 1. 8; 13, 2; 15, 1; dazu Schür. I $^3$ S. 585 ff.; O. Hltzm. $^2$ S. 60 f.; Wellhaus. S. 341. Bernice (*Βερνίκη* = *Βερενίκη* oder *Φερενίκη*) war die Schwester des Agrippa, zuerst vermählt mit ihrem Oheim Herodes von Chalkis. Nach dessen Tode wohnte sie bei ihrem Bruder und stand, wie man annahm, in unsittlichem Verhältnis zu ihm. Dann heiratete sie den König Polemon von Cilicien, den sie aber nach kurzer Zeit verließ, um zu ihrem Bruder zurückzukehren. Später trat sie in ein Liebesverhältnis zu Titus und dachte dessen Gattin zu werden, wurde aber wegen der Unzufriedenheit der Römer mit diesem Verhältnis von Titus entlassen. Vgl. Jos. Ant. 20, 7, 3; Tacit. Hist. 2, 2; Sueton. Tit. 7; dazu Schür. I $^3$ S. 589 ff.; O. Hltzm. S. 62. Das Part. Aor. *ἀσπασάμενοι*, das alle Majuskelhandschriften statt des im Text. rec. stehenden Part. Fut. bieten, wird von W.-H. für eine ursprüngliche Textverderbnis gehalten und von Blaß (Gr. § 58, 4) für unmöglich erklärt. Es ist aber zu verstehen nach Analogie von *ἀποκριθεὶς εἶπεν* (s. z. 1 24 und vgl. auch 10 33: *καλῶς ἐποίησας παραγενόμενος*; 13 27: *ἐπλήρωσαν κρίναντες*). Es soll ausgedrückt werden, daß die Begrüßung des Prokurators nicht das Eintreffen in Cäs. blos zeitlich begleitete (Part. Präs.), auch nicht ein hinterher abzumachender Zweck desselben war (Part. Fut.), sondern daß das Kommen selbst die Begrüßung ausmachte.

**V. 14.** Zu *ἀνέθετο* „legte dar" vgl. Gal 2 2. **V. 15.** „Als ich nach Jer. kam (*γίνεσθαι εἰς* wie 20 16. 21 17), wurden in betreff seiner die Hohenpriester und die Ältesten der Juden vorstellig, indem sie wider ihn um Verurteilung baten." Nach V. 3 hatte sich die Bitte der Synedriumsmitglieder nicht direkt auf die Verurteilung des P. gerichtet. Darum hat der Text. rec. *δίκην* statt *καταδίκην*. Aber es ist doch ganz verständlich, daß Festus erkannte, die Auslieferung des P. an die von seinen Anklägern gebildete jüd. Gerichtsinstanz wäre identisch mit seiner Preisgabe zur Verurteilung. **V. 16.** *χαρίζεσθαι* wie V. 11. Die Optative *ἔχοι* u. *λάβοι* in der orat. indir., wo in der orat. dir. der Konj. stände. Vgl. Blaß, Gr. § 66, 5. **V. 17.**

---

s. über die Stellung von V. 8 die Anm. z. d. St. Über die Spuren redaktioneller Zutat in 26 17 u. 20 s. d. Anm. z. 26 17. Hilgf. ZwTh 1896 S. 549; Acta p. 299 f. schreibt unsern ganzen Abschnitt 25 13–26 32, Clemen, Paul. I S. 318 die Rede in K. 26 dem Red. zu.

„Als sie nun hierher mitgekommen waren (mit mir zusammen, nach V. 5) usw." Nach B fehlt das Subj. *αὐτῶν* im Genit. abs. wie 21 10. 31. 24 2. **V. 18.** „In betreff seiner brachten die Ankläger, als sie auftraten, keine Beschuldigung solcher Freveltaten[1], wie ich sie vermutete, vor." Das *περὶ οὗ* kann statt zu dem Verb. fin. auch zu dem danebenstehenden *σταθέντες* gezogen werden: „die Ankläger, die sich um ihn gestellt hatten" (so B. Wß u. Knopf). Bei dem absolut gebrauchten *σταθέντες* sind die Ankläger in feierlicher Rednerposition (vgl. 2 14. 17 22), bei dem mit *περὶ οὗ* verbundenen *σταθέντες* sind sie nach V. 7 in feindseligem Andrang auf P. gedacht. Die erstere Auffassung ist an u. St. doch bezeichnender. Gerade bei der formellen Ausführung der Anklage ergab sich, daß keine solche politische Vergehen des P. vorlagen, wie sie Festus vermutet hatte. Der Sinn unserer Aussage ist nicht, im Widerspruch zu V. 8, daß die Juden gegen P. überhaupt keine politische Anklage erhoben hätten (Overb.). Festus wird ja gerade erst durch solche Anschuldigungen seitens der Juden auf seine Vermutung gekommen sein. Wohl aber erwiesen sich diese Anschuldigungen als ganz andersartig, als Festus vermutet hatte. P. wurde politisch verdächtigt auf Grund seines Messiasglaubens (vgl. 17 6f.). Hatte nun Festus über diesen Messiasglauben die in V. 19 bezeichnete Meinung, so ergibt sich eben daraus, daß er in dem, was dem P. vorgeworfen wurde und was vorgeblich ein politisches Verbrechen war, doch kein wirkliches politisches Verbrechen finden konnte. **V. 19.** „Sie hatten aber gegen ihn gewisse Streitpunkte (*ζητήματα* wie 18 15. 23 29) in betreff ihrer eigenen Religion und in betreff eines gewissen Jesus, der gestorben ist, von dem P. behauptet, er lebe." Das W. *δεισιδαιμονία* ist auch hier (s. z. 17 22) mit Feinheit gewählt: der Nichtjude spricht dem Juden gegenüber von dem jüd. Glauben mit einem neutralen Ausdrucke, bei welchem die eigene Vorstellung von der abergläubischen Verkehrtheit desselben vorbehalten ist. Durch die Art, wie Festus von Jesus spricht, wird seine Verständnislosigkeit für das, warum es sich beim Christenglauben handelt, drastisch hervorgehoben. **V. 20.** „Indem ich aber ratlos war mit bezug auf die Untersuchung hierüber, sagte ich usw." *ἀπορεῖσθαι* wird sonst im NT nicht mit einfachem Akk. verbunden (Lk 24 1 mit *περί*; Gal 4 20 mit *ἐν*; außerdem nur: Joh 13 22. II Kor 4 8). Aber da die Verbindung mit dem Akk. gut griechisch ist, liegt kein Grund vor, sie an u. St. für unwahrscheinlich zu halten und mit Blaß die minder gut bezeugte LA *εἰς τὴν περὶ κτέ.* zu bevorzugen. **V. 21.** „Da aber P. mittelst Appellation verlangte, daß er für die Entscheidung der Majestät (*τοῦ Σεβαστοῦ*, des Augustus) in Haft behalten würde, befahl ich ihn in Haft zu halten, bis ich ihn zum Kaiser übersenden werde." Zum technisch-juristischen Begr. *διάγνωσις* = cognitio vgl. Deißm., Licht v. Osten S. 247. Der Infinitivsatz *τηρηθῆναι αὐτὸν* ist von *ἐπικαλεσαμένου* abhängig, sofern dieser Begriff in eigentümlicher Prägnanz den des Forderns einschließt (Blaß, Gr. § 69, 4). Die akkusativische Be-

1. *πονηρῶν* ist zu l. nach ℵ°BE 61. 100 (W.-H.; B. Wß; Blaß). T. liest *πονηράν* nach AC* ein. Min. u. Verss. (ℵ*C²: *πονηρά*). Im Text. rec. ist das W. ganz weggelassen.

zeichnung des Subj.s in diesem Infinitivsatze ist nach klassischem Sprachgebrauch nicht korrekt. Vgl. z. 5 36 (Blaß, Gr. § 72, 2). *ἀναπέμπειν* bed. eigentlich: „hinaufsenden", näml. an den hohen Richter (vgl. Lk 23 7. 15; dazu: Deißm., Neue Bibelstud. S. 56). **V. 22.** Agrippa sagt: „ich hätte auch selbst wohl den Wunsch, den Menschen zu hören". Durch das Imperf. *ἐβουλόμην* ist der Wunsch nicht als ein der Vergangenheit angehöriger, sondern bescheiden als ein bedingter, von der Verfügung des Prokurators abhängiger, hingestellt. Vgl. Röm 9 3. Gal 4 20. Da der Wunsch erfüllbar ist, würde im Attischen gesagt sein: *βουλοίμην ἄν*. Vgl. Win. § 41, a, 2. Blaß, Gr. § 63, 5.

**V. 23.** Agrippa u. Bernice „kamen mit großem Gepränge (*φαντασία* nur hier im NT) und gingen in den Hörsaal (*ἀκροατήριον* nicht speziell Gerichtssaal) zusammen mit den Tribunen (der in Cäs. stationierten Cohorten) und mit den an der Spitze stehenden Männern der Stadt". In syr. p. marg. ist hinzugefügt, daß auch Leute aus der Provinz vertreten waren. **V. 24.** Festus berichtet: „die ganze Menge der Juden ging mich an (der Plur. *ἐνέτυχον* steht *κατὰ σύνεσιν*)". Nach V. 2 u. 15 waren nur die Synedriumsmitglieder bei Festus vorstellig geworden. Ist an u. St. gemeint, daß dieselben von einer ungestümen Volksmenge begleitet waren (Mey. u. A.), oder daß sie ihre Bitte als einen Wunsch der ganzen jüd. Bevölkerung bezeichnet hatten? Richtiger ist wohl die Bemerkung von B. Wß, es schiebe sich dem Erzähler unwillkürlich die Erinnerung an die Volksszene 21 36. 22 22 unter. Zu **V. 25** vgl. V. 18 f.[1]; zum Ausdruck V. 11. **V. 26.** „Ich habe über ihn nichts Zuverlässiges dem (kaiserlichen) Herrn zu schreiben." Bei Übersendung des Gefangenen an die höchste Instanz bedurfte es eines Begleitschreibens, der literae dimissoriae, um den Kaiser über die Sachlage zu unterrichten. *κύριος*, dominus, war seit Caligula Titel für den Kaiser. Vgl. dazu: Kattenbusch, d. apost. Symbol 1900, II, S. 611 ff.; Deißm., Licht v. Osten S. 253 ff. Die Vorführung des P. hat den Zweck, „daß ich, wenn diese Untersuchung geschehen ist, etwas habe, was ich schreiben kann". B. Wß denkt an die Untersuchung der Sache, die nach Anhörung des P. stattfinden wird. Aber der Art. vor *ἀνακρίσεως* deutet darauf, daß eine im Vorangehenden schon bezeichnete Untersuchung, d. h. die in der Vorführung des P. zum Zwecke seiner Verhörung liegende, gemeint ist. **V. 27.** „Denn es scheint mir unvernünftig, bei der Hinsendung eines Gefangenen nicht auch die Beschuldigungen (*αἰτία* wie V. 18) gegen ihn darzulegen." Nach V. 7 f. kann nicht gemeint sein, daß Festus bisher überhaupt nicht die Beschuldigungen der Juden gegen P. kannte, sondern nur, daß er ihre Bedeutung und Berechtigung nicht einsah (V. 18 f.). Hierüber hoffte er durch das jetzige Verhör des P. aufgeklärt zu werden.

## Kap. 26.

**V. 1.** Der König erscheint als Leiter der Verhandlung. Er erteilt

1. Statt der kompendiarischen Bezugnahme auf das in V. 1–12 Erzählte gibt syr. p. marg. (ähnlich die Vers. bohem. u. der Cod. dublin. bei Berger) eine umständlichere Wiedererzählung. Danach hat Blaß den *β*-Text rekonstruiert.

dem P. das Wort: „es wird dir erlaubt über dich selbst zu sprechen“[1]. Auch P., dessen redneriſche Handbewegung veranſchaulichend angeführt wird, richtet ſeine Rede dann ſpeziell an ihn (V. 2. 7. 13. 19. 27).

V. 2–23. Apologie des P. Nach den einleitenden Worten V. 2 f. bezeichnet P. zuerſt das Verhältnis ſeines Chriſtenglaubens zu der jüd. Frömmigkeit, von der er ſelbſt ausgegangen iſt: der chriſtl. Glaube bezieht ſich auf eben das, was Gegenſtand der frommen Hoffnung ganz Israels iſt (V. 4–7). Dann ſchildert P., wie er ſelbſt aus einem Gegner Jeſu Chriſti zu ſeinem Apoſtel geworden iſt: durch die vor Damaskus erlebte Erſcheinung des auferſtandenen Jeſus und deſſen Auftrag (V. 8–18). So iſt alſo die chriſtl. Predigtwirkſamkeit, um deren willen ihn die Juden ergriffen haben, nur eine Ausführung himmliſchen Befehles, inhaltlich in Einklang ſtehend mit der Verkündigung der heiligen Schriften (V. 19–23).

**V. 2.** „Ich ſchätze mich ſelbſt glücklich, mich in betreff alles deſſen, was mir von Juden (artikellos wie 25,10) vorgeworfen wird, vor dir heute verteidigen zu ſollen.“ Das Perf. *ἥγημαι* hat hier, wie im Klaſſiſchen, präſentiſchen Sinn (anders Phl 3,7; vgl. Blaß, Gr. § 59, 2). Das betonte Pron. reflex. *ἐμαυτὸν* kann nicht wohl beſagen, daß P. es ſchon an und für ſich, ohne Rückſicht auf den in V. 3 bezeichneten Grund, für ein Glück hält, vor dem Könige ſeine Verteidigung führen zu dürfen (B. Wß). Es ſteht in unausgeſprochenem Gegenſatze dazu, daß P. den Vorzug der Verteidigung vor dieſem königlichen Sachkenner nicht einem Anderen, einem Freunde oder Sachwalter, zu überlaſſen braucht. **V. 3.** „Da du vorzüglich Kenner aller Sitten und Streitfragen bei den Juden biſt.“ *μάλιστα* iſt eng mit dem Begriffe *γνώστην* zu verbinden, als Umſchreibung eines Superlativs: ein beſter, vorzüglicher Kenner. Die Anreihung des Akk. *γνώστην ὄντα σε* an das vorangehende *ἐπὶ σοῦ* iſt ein harter Anakoluth. Von der ſonſt häufigen Anakoluthie der Partizipialſätze (Win. § 63 I, 2; Blaß, Gr. § 79, 10) iſt dieſer Fall inſofern verſchieden, als ſonſt das anakoluth. Part. immer im Nomin. ſteht[2]. „Deshalb bitte ich geduldig mich anzuhören.“ Das Adv. *μακροθύμως* im NT nur an dieſer St. Zu V. 2 f. im ganzen vgl. 24,10 f. Unſere St. war das Vorbild für jene.

**V. 4 f.** Mit einem *μὲν οὖν*, dem kein *δέ* folgt, wird der erſte Punkt der Darlegung eingeleitet. „Meine Lebensführung (*βίωσις* nur noch Sir. Prol. 1; Symm. Pſ 38,6) von Jugend auf[3], die ſich von Anfang an in meinem Volke (d. h. innerhalb jüdiſcher Bevölkerung) und zwar in Jer. (alſo im Zentrum des Judentums) vollzog, kennen (*ἴσασι* attiſche Form ſtatt *οἴδασι*,

---

1. Es iſt kaum zu entſcheiden, ob beſſer nach ℵACEH einig. Min. zu I. iſt: *περὶ σεαυτοῦ* (T.), oder nach BLP 6. meiſt. Min.: *ὑπὲρ σ.* (W.-H., B. Wß, Blaß). *ὑπὲρ* kann in das geläufigere *περὶ* (B. Wß S. 36 f.), *περὶ* aber auch in das den Umſtänden nach paſſender ſcheinende *ὑπὲρ* abgeändert ſein.

2. Beſeitigt iſt der Anakoluth in einigen Handſchr. durch Zufügung von *ἐπιστάμενος* teils hinter *ζητημάτων* (ℵ$^{c}$AC 13. 38. 80. 105) teils hinter *μάλιστα* (15. 18 al.), in anderen Handſchr. durch Einfügung von *εἰδὼς* hinter *ὄντα σε* (6. 29. 31). Schon die verſchiedene Stellung dieſes Zuſatzes iſt ein Anzeichen ſeiner ſekundären Art. Gleichwohl hat Blaß *ἐπιστάμενος* hinter *ζητημάτων* in den Text genommen. Er verbindet dann das *μάλιστα* dem Sinne nach mit dieſem *ἐπιστάμενος*.

3. Das *τὴν* vor *ἐκ νεότητος* iſt mit W.-H. u. B. Wß nach BC*H ein. Min. zu ſtreichen. T. behält es bei. Ebenſo Blaß, der aber die W. *τὴν ἀπ' ἀρχῆς* mit gig. weglaſſen möchte.

nur hier im NT) alle Juden, die mich von früher her von Anfang an (*ἄνωθεν* wie Lk 1 3) kennen (zu *προγινώσκειν* = antea cognoscere vgl. das *προορᾶν* 21 29), wenn sie Zeugnis ablegen wollen, nämlich daß ich nach der strengsten Partei (über *αἵρεσις* s. z. 5 17) unserer Religion als Pharisäer gelebt habe." Der Satz *ὅτι κτέ.* ist noch von *ἴσασι* abhängig als nähere Ausführung des schon gegebenen Objektes *τὴν βίωσίν μου.* Durch den partizipialen Zusatz *προγινώσκοντές με ἄνωθεν* wird das Urteil, daß alle Juden seine Lebensführung kennen, erklärt und zugleich auf diejenigen Juden eingeschränkt, die ihn eben von früher kennen. Der Zwischensatz *ἐὰν θέλωσι μαρτυρεῖν* drückt den Vorbehalt aus, daß die Juden ihr Wissen um sein Vorleben nur dann anerkennen werden, wenn sie offen die Wahrheit sagen wollen. In dem Ausdruck *τῆς ἡμετέρας θρησκείας* ebenso wie in dem *ἡμῶν* V. 6 u. 7, faßt sich P. mit dem jüd. König zusammen. Beachte den Unterschied des Präter. *ἔζησα Φαρισαῖος* von dem Präs. *Φαρισαῖός εἰμι* 23 6. **V. 6.** Die Hoffnung, um derentwillen P. jetzt angeklagt wird, steht nicht in Gegensatz zu seiner früheren streng jüd. Richtung. Sie ist vielmehr gerade die rechte Hoffnung Gesamtisraels. Deshalb steht mit gutem Bedacht kein gegensätzliches *δέ* (B. Wß). Um so widerspruchsvoller erscheint freilich die Tatsache, daß P. um dieser jüd. Hoffnung willen vor Gericht steht (*ἕστηκα κρινόμενος*), als ein von Juden Verklagter (V. 7). P. meint nicht die Hoffnung auf Todtenauferstehung (Grot.), sondern die auf den Messias. Er bezeichnet aber den Glauben an den Messias als Hoffnung, nicht sofern er speziell an die Parusie und das zukünftige Herrlichkeitsreich Christi denkt, sondern sofern er vom jüd. Standpunkte aus spricht. Er glaubt und verkündigt die Erfüllung der messianischen Verheißung, auf die sich die Hoffnung Israels richtet. Vgl. 13 23ff. 17 3. 18 5. 19 4. 8. 28 20. **V. 7.** „Zu welcher (scil. Verheißung, aber im objektivierten Sinne von Verheißungsheil) unser Zwölfstamm mit Intensität (*ἐν ἐκτενείᾳ* = *ἐκτενῶς* 12 5) bei Nacht und Tage (s. z. 20 31) betend zu gelangen sucht." *δωδεκάφυλον* ist feierliche Bezeichnung Gesamtisraels. Dasselbe W. I Clem 55, 6. Protev. Jak. 1. Vgl. Jak 1 1. „Wegen dieser Hoffnung werde ich angeklagt von Juden!" Die Stellung des artikellosen, generischen *ὑπὸ Ἰουδαίων* am Schlusse des Satzes dient zur starken Hervorhebung der Paradoxie dieser Anklage.

**V. 8.** „Was (d. h. inwiefern) wird es bei euch für unglaubhaft erachtet, wenn Gott Tote auferweckt?" Mit der asyndetischen Frage wird lebhaft der neue Abschnitt der Rede eingeleitet, in welchem P. seinen Glauben an die Messianität Jesu als begründet durch die Erscheinung des aus dem Tode auferstandenen Christus hinstellt. Ist eine solche Totenauferstehung für jüd. Anschauung etwas Unglaubhaftes? Der Satz *εἰ κτέ.* bildet das logische Subj. für *κρίνεται.* Auf die Frage mit *τί* ist die Antwort gedacht: in keiner Beziehung wird dies für unglaubhaft erachtet (vgl. I Kor 5 12). Aus der Glaubhaftigkeit von Totenerweckung durch Gott im allgemeinen soll gefolgert werden, daß auch die Auferstehung Christi, auf die P. seinen christl. Glauben gründet, nicht an sich unglaubhaft ist (vgl. I Kor 15 13. 16). Auf denselben Sinn kommt hinaus Jäg. III S. 37 f., welcher *τί ἄπιστον* nach Analogie von

τί περισσόν Mt 5 47 erklärt: „was Unglaubliches“ d. i. „für was für ein unglaubliches Ding wird das bei euch gehalten usw.“ Gewöhnlich faßt man τί = warum? (z. B. Mey., Zöckl., B. Wß, Blaß). Dann würde die Frage den Sinn eines Vorwurfs darüber haben, daß die Juden nicht an Totenerweckung durch Gott glauben. Aber da die Juden diesen Glauben im allgemeinen haben (vgl. 24 15), so dürfte sich der Vorwurf nur darauf richten, daß sie speziell die Auferweckung Jesu nicht glaubhaft finden. Das pluralische νεκρούς kann nicht in dieser Spezialisierung verstanden werden. Nach Beza u. Andr. faßte de W. das τί als selbständige Frage auf: „wie? für unglaubhaft wird usw.?“ Dagegen bemerkte Mey. mit Recht, daß das bloße τί nicht so gebraucht wird; es würde τί γάρ; τί οὖν; oder τί δέ; gesagt sein. Overb. und Nösg. nehmen τί als Subj. der Frage: „was wird bei euch für unglaublich erachtet, wenn Gott Tote auferweckt?“ Aber der hierin ausgedrückte positive Gedanke, die Juden müßten, unter dieser Bedingung alles für glaublich halten, wäre weder an sich richtig noch im Zusammenhange passend. Dadurch, daß der Vordersatz durch εἰ statt durch ὅτι eingeleitet wird, bekommt das jüd. Urteil über die Glaubhaftigkeit von Totenerweckung durch Gott den Charakter theoretischer Gültigkeit auch abgesehen von der Entscheidung über die Wirklichkeit solcher Totenerweckung[1].

**V. 9.** „Ich meinte nun zwar für mich selbst, gegen den Namen des Nazareners Jesus (d. i. gegen seinen Messiasnamen) viel Feindliches tun zu sollen.“ Durch das μὲν οὖν wird das in V. 9–11 geschilderte Verhalten als erste Folge seiner vorher bezeichneten früheren streng jüdischen Frömmigkeit hingestellt. Als weitere Folge sollte dann mit einem δέ sein Gläubigwerden an Jesus, sobald er ihn durch die himmlische Erscheinung als den verheißenen Messias erkannt hatte, bezeichnet werden. Dem Sinne nach wird dieser weitere Gedanke von V. 19 an gegeben. — Die Phrase δοκῶ μοι ist auch attisch. Das Reflexivum ἐμαυτῷ an u. St. ist nicht bedeutungslos (Blaß), sondern betont, daß es sich um die selbstgebildete Meinung des P. handelte, bevor er durch die göttl. Offenbarung erleuchtet war. **V. 10.** ὃ καὶ ἐποίησα wie Gal 2 10. Mit dem allgemeinen ποιεῖν wird der spezielle Begriff ἐναντία πράσσειν (V. 9) aufgenommen. Die Anhänger Jesu bezeichnet P. als „die Heiligen“ (s. z. 9 13) von seinem christl. Standpunkte aus; von seinem vorchristl. Standpunkte, bezw. von dem des Agrippa, aus

1. Nestle, Philologica sacra 1896 S. 54, stellt die sehr beachtenswerte Vermutung auf, daß V. 8, der ohne festen Zusammenhang zwischen V. 7 u. 9 stehe, hier nicht seinen richtigen Platz habe, sondern ursprünglich hinter V. 22 gestanden habe, eng verbunden mit dem jetzt gleichfalls zusammenhanglosen V. 23. Es ist freilich nicht unmöglich, V. 8 an seinem jetzigen Platze zu verstehen. Es fehlt aber auch nichts, wenn er hier ausgeschaltet wird. Andrerseits schließt sich V. 8 nicht nur formell aufs beste mit V. 23 zusammen, sondern wird durch seine Einfügung auch die erhebliche Schwierigkeit gehoben, welche sonst in dem Anschlusse des Satzes εἰ κτέ. V. 23 an V. 22 vorliegt (s. zu d. St.), eine Schwierigkeit, welche auch Blaß durch Konjektur zu beseitigen sucht (s. d. Anm. zu V. 22). Wo anderweitige Gründe zu der Annahme vorhanden sind, daß der wesentliche Bestand unserer Rede vom Vf. d. AG. aus seiner Hauptquelle geschöpft ist, so drängt sich die Vermutung auf, daß in dieser Quelle V. 8 mit V. 23 verbunden war, die Zerreißung ihres Zusammenhanges also nicht durch einen Abschreiber der AG., sondern durch den Vf. d. AG. geschah.

wäre die indifferente Bezeichnung *τῶν τῆς ὁδοῦ ὄντων* (9 2) anzuwenden gewesen. In der Aussage: „wenn sie getötet wurden, stimmte ich zu" verallgemeinert P. den Stephanusfall und sein Verhalten bei ihm. Daß in Wirklichkeit mehrere Tötungen von Christen nach Analogie derjenigen des Stephanus damals vorgekommen seien, ist wegen Joh 18 31 nicht wahrscheinlich (B. Wß). Auch der Ausdruck *καταφέρειν ψῆφον* ist nur als bildliche Umschreibung des *συνευδοκεῖν* 8 1. 22 20 zu verstehen. Er bed. eigentlich das Niederlegen des Stimmsteins. Aber P. war kein Mitglied des Synedriums und konnte demnach auch nicht an einer eigentlichen Abstimmung dieser Behörde teilnehmen. **V. 11.** „In allen Synagogen habe ich oftmals mit Anwendung von Strafen (vgl. 22 5. 19) sie zum Lästern (des Namens Jesu; vgl. Jak 2 7) gezwungen." Da P. weiterhin von seiner Verfolgung der Christen in den außerpalästin. Städten spricht, hat er hier wahrscheinlich an Synagogen in allen Orten Palästinas gedacht, weil sich die Christen eben damals durch ganz Palästina zerstreuten (8 1). Das Imperf. *ἠνάγκαζον* ist einerseits de conatu gebraucht, andrerseits zugleich, ebenso wie das folgende *ἐδίωκον*, wegen der Wiederholung des Verhaltens in vielen Fällen (vgl. Blaß, Gr. § 57, 2). Die Christenverfolgung des P. ist hier detaillierter geschildert als 8 3. 9 1. 22 4. 19.

**V. 12–18.** Über das Verhältnis dieser Darstellung der Bekehrung des P. zu 9 1–19 und 22 4–16 s. d. Exkurs hinter 9 19a unter I. **V. 12.** „Als ich hierbei (d. i. bei dieser Verfolgung der Christen) mit Vollmacht und Genehmigung der Hohenpriester nach Damaskus reiste." **V. 13.** Die zwischengeschobene Anrede *βασιλεῦ* soll für das jetzt zu Erzählende die besondere Aufmerksamkeit des Königs in Anspruch nehmen. Daß das Licht vom Himmel her auch die Begleiter des P. umstrahlte, ist in den früheren Berichten nicht angegeben. **V. 14.** Vgl. zu 9 7f. Daß die himmlische Stimme an P. „in hebräischer Sprache" (s. zu 21 40) erging, wird hier besonders bemerkt, weil P. vor Agrippa griechisch redet. Der Ausspruch: „hart ist es für dich, gegen Stacheln auszuschlagen", fehlt den früheren Berichten. Die bei den Griechen sprichwörtliche Redensart (vgl. Aeschyl. Agam. 1624: *πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε*; Pindar Pyth. 2, 173; andere Beispiele bei Wetst.) bezieht sich auf das eingespannte Tier, welches, wenn es gegen den Stachel des Antreibers ausschlägt, sich nur desto größere Schmerzen zuzieht. In der Anwendung auf P. bedeutet dieses Bildwort, daß seine Widerspenstigkeit gegen den erfahrenen Antrieb zum Christentum ihm nichts nützt. Gewiß ist dies nicht gemeint mit bezug auf eine Widerspenstigkeit, die er gegenüber der jetzt erlebten Offenbarung versuchen könnte, sondern mit bezug auf eine solche, welche er bisher gegenüber einem inneren Zuge zum Christentum hin bewährt hat, jetzt aber aufgeben soll (s. oben den Exkurs hinter 9 19a unter II; vgl. Curtius, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1893, S. 938). Daraus, daß dieser bedeutsame Ausspruch die Form eines griechischen Sprichworts trägt, läßt sich nicht schließen, daß nicht doch sein wesentlicher Gedankeninhalt mit zum ursprünglichen Bestande der dem P. gewordenen Offenbarung gehörte. Wenn P. in der Rede vor Agrippa über diese Offenbarung berichtete, so prägte er selbst natürlich die griechische Form für jenen Gedankeninhalt. **V. 16.** Die W.: *καὶ στῆθι ἐπὶ*

τοὺς πόδας σου stehen statt der Aufforderung 9 6, nach Damaskus zur Entgegennahme weiteren Bescheides zu gehen. Denn dieser Bescheid wird nach unserm Berichte dem P. sofort durch den auferstandenen Herrn zu teil. Neben dem „steh auf" ist die Aufforderung: „stelle dich auf deine Füße" insofern nicht tautologisch, als sie das Gedankenmoment hinzufügt: schicke dich an zum Gehen, nämlich, wie aus dem folgenden Begründungssatze erhellt, zum Hinausziehen als ἀπόστολος des Herrn (V. 17). „Denn ich bin dir zu dem Zwecke erschienen, dich zu bestimmen (s. zu 3 20. 22 14) zum Diener und zum Zeugen sowohl dessen, was du gesehen hast[1], als auch dessen, was ich dir zu Gesicht bringen werde." Die normale Auflösung des attrahierten ὧν in τούτων ἃ (Akk.), welche zu dem aktivischen εἶδες paßt, paßt nicht zu dem passivischen ὀφθήσομαί σοι. Den in jedem Falle harten und inkorrekten Ausdruck kann man dadurch erklären, daß man ὀφθήσομαι in seiner einfach passiven Bedeutung beläßt, aber in dem zugehörigen ὧν eine unregelmäßige Attraktion, aufzulösen in τούτων δι' ἃ, „weshalb", findet (so Mey., Baumg., Bethge, Zöckl., Hltzm.). Aber noch wahrscheinlicher ist, daß das ὧν beide Male in τούτων ἃ aufzulösen ist, ὀφθήσομαι aber einen solchen prägnanten Sinn hat, gemäß welchem es mit einem Akk. verbunden werden konnte. Dieses Passivum kann zwar nicht einfach kausative Bedeutung haben: „erscheinen lassen" (Luth., Beng. u. A.). Es bed. direkt: „erscheinen", speziell: „visionär erscheinen". Sofern aber eine Vision zum Zwecke einer Mitteilung erfolgt, kann vielleicht das W. an u. St. prägnant bedeuten: „durch visionäre Erscheinung mitteilen". Gemeint ist dann dasselbe, wie in dem ἐγὼ ὑποδείξω an der unsere St. umschreibenden St. 9 16; nur ist durch den Ausdruck an u. St. die visionäre Form des Zeigens bestimmter hervorgehoben (vgl. Overb.). B. Wß gibt bei der Annahme der LA εἶδές με folgende Erklärung: nach dem den Relativsätzen vorangehenden Begriffe sei zu ὧν τε εἶδές με zu ergänzen: μάρτυρα, zu ὧν τε ὀφθήσομαί σοι: μάρτυς; Christus sei dem P. erschienen als Zeuge seiner Auferstehung und werde ihm erscheinen als Zeuge seiner weiteren Heilsabsichten. Aber dann hätte der Vf. einen unnötig umständlichen Gedanken (P. Zeuge für den Zeugen Jesus) in unverständlich knapper Form ausgedrückt. **V. 17.** „Indem ich dich rette vor dem Volke (Israel) und vor den Heiden, zu denen ich dich entsende." Vgl. 22 21. Jer 1 7. Nach Overb. bed. ἐξαιρούμενος: „indem ich dich aussondere". Für diese Fassung spricht die Analogie von σκεῦος ἐκλογῆς 9 15. Aber gegen sie entscheidet nicht nur der sonstige Sinn von ἐξαιρεῖσθαι in der AG. (7 10. 34. 12 11. 23 27), sondern namentlich auch die St. Jer 1 8, welche offenbar auf die Gestaltung unserer St. eingewirkt hat. Die in V. 18 folgenden Absichtssätze scheinen speziellen Bezug auf die Heidenbekehrung zu nehmen. Gleichwohl ist wegen V. 20, wo P. seine gehorsame Ausführung des bei der Christus-

1. Hinter εἶδες haben BC* (?) 105. 137. syr. arm. Amb. Aug.: με (W.-H., B. Wß; vgl. Buttmann StKr 1860 S. 360). Daß die spätere Einbringung dieses schwierigen με ganz undenkbar wäre (B. Wß S. 48), ist doch nicht richtig. Wenn man das ὧν wegen der folgenden W. ὧν τε ὀφθήσομαί σοι durch τούτων δι' ἃ auflöste, so schien die Einsetzung des με geboten.

erſcheinung erhaltenen Auftrages bezeichnet, anzunehmen, daß ſich das *εἰς οὓς*, wenigſtens im Sinne des Vf.s der AG., nicht nur auf die *ἔθνη* (Calv., Grot. u. A.; auch B. Wß), ſondern auch auf den *λαός* bezieht[1]. **V. 18.** „Um ihre Augen zu öffnen, damit ſie ſich bekehren (*ἐπιστρέφειν* intranſ. wie V. 20. 3 19 u. ö.) von Finſternis zum Licht (vgl. Kol 1 12f. Eph 5 8. II Kor 4 4. 6. II Clem 1 4–6) und von der Gewalt des Satans (vgl. Eph 2 2. Lk 22 53) zu Gott, auf daß ſie Sündenvergebung und Erbteil unter den Geheiligten (ſ. zu 20 32) durch Glauben an mich empfangen". In *ἀνοῖξαι κτἑ.* wird der Zweck des Ausſendens, in *τοῦ ἐπιστρέψαι κτἑ.* der Zweck dieſer geiſtigen Augenöffnung, in *τοῦ λαβεῖν κτἑ.* wiederum der Zweck dieſer Bekehrung bezeichnet. Die W.: *πίστει τῇ εἰς ἐμέ* ſind nicht mit *ἡγιασμένοις* zu verbinden, ſondern mit *λαβεῖν κτἑ.* Sie bezeichnen die Bedingung für den Empfang der Sündenvergebung und des meſſianiſchen Heils. Vgl. 10 43.

**V. 19.** „Daher (*ὅθεν* wie Mt 14 7. Hbr 2 17 u. ö., auf die ganze von V. 12 an geſchilderte Offenbarung bezug nehmend), König (neue Anrede beim Beginne einer neuen Wendung der Rede), ward ich nicht ungehorſam der himmliſchen Erſcheinung gegenüber." Zu *ὀπτασία* vgl. Lk 1 22. 24 23. II Kor 12 1; *οὐράνιος* heißt ſie gemäß dem *οὐρανόθεν* V. 13. **V. 20.** P. bezeichnet 3 Gebiete ſeiner Predigtwirkſamkeit: „ich verkündigte 1) denen in Damaskus zuerſt und (denen in) Jer., 2) und in der ganzen Landſchaft Judäas, 3) und den Heiden". Die enge Verbindung der Predigt in den beiden Städten Damaskus und Jer. (durch *τε καὶ*) iſt dadurch bedingt, daß eigentlich die dreigliedrige Reihe: Jer., Judäa, Heiden beabſichtigt iſt (vgl. 1 8) und die Predigt in Damaskus, welche wegen des Ortes der Berufung zeitlich den Anfang machte, gewiſſermaßen nur wie ein Vorſpiel mit dem erſten Gliede jener Reihe verbunden iſt. Die Predigt in Jer. denkt der Vf. der AG. zur Zeit des erſten Aufenthaltes des P. daſelbſt gleich nach ſeiner Bekehrung (aber ſ. d. Exkurs hinter 9 30). Die Ortsbezeichnung *εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας*[2] kann man noch untergeordnet denken dem *τοῖς* vor *ἐν Δαμ.* Dann iſt das für *ἐν* eintretende *εἰς* freilich auffallend, doch auch nicht ganz unbegreiflich. Es würde mit dem Gedanken an die Verbreitung der Einwohner über das Land hin geſagt ſein (vgl. 2 39: *τοῖς εἰς μακράν*). Man kann aber auch das *εἰς* als dem vorangehenden und dem folgenden Dativ parallel ſtehend

1. Die Frage liegt nahe, ob nicht die Bezugnahme auf das jüd. Volk ſowohl in V. 17 wie in V. 20 erſt vom Vf. der AG. in den Quellenbericht hineingebracht iſt. P. ſelbſt war nach Gal 1 16. 2 8 deſſen gewiß, durch die Offenbarung des Auferſtandenen zum Heidenapoſtel berufen zu ſein. Daß auch in dem Quellenbeſtande unſerer Rede nur die Beſtimmung des P. zur Heidenmiſſion bezeichnet war, iſt wegen V. 18 ſehr wahrſcheinlich. In V. 20 iſt der Inhalt der Predigt des P. unverkennbar durch den Vf. der AG. formuliert. So wird ſeine redaktionelle Hand dort auch die Bezeichnung des Miſſionsgebietes des P. beeinflußt haben.

2. Das *εἰς* vor *πᾶσαν* fehlt bei ℵAB und iſt deshalb von T. und W.-H. geſtrichen. Es iſt aber unentbehrlich und gewiß nur durch Schreibverſehen nach dem vorhergehenden *οις* ausgefallen (B. Wß). Blaß nimmt an dem Sinn der Ausſage Anſtoß, weil von einer Predigt des P. in Judäa vorher in der AG. keine Rede ſei und möchte deshalb (im *α*- wie im *β*-Texte) leſen: *εἰς πᾶσάν τε [τὴν] χώραν Ἰουδαίοις καὶ τοῖς ἔθνεσιν*. Dieſe Konjektur findet er beſtätigt durch den Cod. par., der Judaeis hat (vgl. StKr 1896 S. 455. 468).

faſſen, im Gedanken an das Hineinpredigen in die Landſchaft geſagt (vgl. 23 11. Lk 8 34). Der Ausdruck *τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας* ſtatt *τὴν Ἰουδαίαν* iſt gewählt, um deutlich die Landſchaft von der Hauptſtadt zu unterſcheiden (vgl. 8 1 und Mk 1 5). Die Predigt des P. in dieſer Landſchaft denkt der Vf. der AG. wohl bei Gelegenheit der Reiſen 11 30 und 15 3. Auch in Röm 15 19 ſpricht P. von ſeiner Verkündigung des Evangeliums in „Jer. und Umgegend". Vor dem Apoſtel-Konvente hat eine ſolche nach Gal 1 22 nicht gelegen. P. wird ſein Auftreten bei dieſem Apoſtel-Konvente ſelbſt meinen. Aber ein Predigen „in der ganzen Landſchaft Judäas" hat auch damals ſchwerlich ſtattgefunden, weil P. ſich nicht zum „Apoſtolat der Beſchneidung" berufen wußte und beim Apoſtel-Konvente ausdrücklich die Trennung ſeines Miſſionsgebietes von dem der Urapoſtel verabredete (Gal 2 7–9). Wahrſcheinlich iſt an u. St. die ganze Bezugnahme auf die Miſſion unter den Juden von dem Vf. der AG. zu dem Quellenbericht hinzugetan[1]. Über *μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τ. θ.* ſ. zu 3 19 u. 9 35. *ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα* (vgl. Lk 3 8) ſind „der Sinnesänderung entſprechende Werke".

**V. 21.** „Deswegen (wegen dieſer Miſſionswirkſamkeit; vgl. 21 28) haben die Juden mich, als ich im Tempel war, ergriffen und umzubringen (*διαχειρίζεσθαι* wie 5 30) verſucht (*ἐπειρῶντο* Imperf. de conatu)." Zur attiſchen Form *ἕνεκα* ſtatt der im NT gewöhnlichen *ἕνεκεν* oder *εἵνεκεν* vgl. Blaß, Gr. § 6, 1. **V. 22.** „Da ich nun (*οὖν* hier nicht folgernd, ſondern weiterleitend; vgl. Win. § 53, 10, 4; Blaß, Gr. § 78, 5) Hülfe (*ἐπικουρία* wie Sap 13 18) von Gott bis zum heutigen Tage erlangt habe, ſtehe ich da, Zeugnis ablegend für jung und alt (vgl. 8 10), nichts anderes ſagend, als was die Propheten als kommend verkündigt haben und Moſes (vgl. 3 18. 21–24)[2]: daß uſw." **V. 23.** Den Satz: *εἰ παθητὸς ὁ Χριστός κτἑ.* denken Mey., de W., Nösg. von *ἐλάλησαν* abhängig, Overb., Hltzm., Bethge, A. Seeberg, Tod Chriſti S. 336, von *λέγων*, B. Wß von *μαρτυρόμενος*. Die Verbindung mit *λέγων* empfiehlt ſich deshalb, weil bei ihr noch am erſten die Einführung des abhängigen Satzes durch *εἰ* ſtatt *ὅτι* verſtändlich iſt. Aber freilich bleibt dieſes *εἰ*, durch welches das in V. 23 Bezeichnete nicht ſowohl als Tatſache, als vielmehr als Möglichkeit und Problem hingeſtellt erſcheint, auch in der Anknüpfung an *λέγων* auffallend, da dieſes doch nur den vorangehenden Begriff *μαρτυρόμενος* wieder aufnimmt. Eine rechte Erklärung findet das *εἰ* bei der Konjektur Neſtles (ſ. d. Anm. zu V. 8), daß vor V. 23 der urſprüngliche Platz für den Frageſatz V. 8 war. Dann hätte ſich an die

1. Vgl. die Anm. zu V. 17. Ebenſo McGiffert p. 355.

2. Für *καὶ Μωϋσῆς* haben flor. und gig. die W.: scriptum est in Moysen. Blaß nimmt an, daß dies der fragmentariſche Reſt des urſprünglichen *β*-Textes ſei, der etwa folgendermaßen gelautet haben könnte: *γέγραπται γὰρ ἐν Μωϋσεῖ καὶ τοῖς προφήταις πολλὰ περὶ τούτων, τοῖς ἐρευνήσασιν* (Pt 1 11) *εἰ παθητὸς κτἑ.* Corßen GGA 1896 S. 429f. macht darauf aufmerkſam, daß auch Tertull. de resurr. carn. 39 die LA von flor. und gig. vorausſetzt und ſpeziell die auf die körperliche Auferſtehung bezogene St. Gen 9 5 als von P. zitiert betrachtet. Corßen vermutet wohl mit Recht, daß in einer Grundhandſchrift des occidentaliſchen Textes dieſe Geneſisſtelle am Rande notiert war. Dieſe Randnotiz beantwortete die Frage, wo denn Moſes von den in V. 23 bezeichneten Anſchauungen rede.

Behauptung des P. V. 23, daß seine Predigt in Übereinstimmung mit der Verkündigung der Propheten und des Mose stehe, die lebhafte Frage geschlossen, inwiefern es denn nach jüd. Anschauung unglaubwürdig ist, wenn — wie P. es behauptet — Gott Tote auferweckt, und „wenn (speziell) der Messias Leiden unterworfen ist, wenn er als Erster aus Totenauferstehung Licht verkündigen soll sowohl dem Volke (Israel) als auch den Heiden". Das W. *παθητός* im NT nur hier. Es könnte an sich auch: „leidensfähig", patibilis, bedeuten. Zum Gedanken vgl. 17 3. In den W.: *εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει κτέ.* ist betont sowohl der Punkt, daß der Messias „Erster aus Totenauferstehung" sein wird, weil hierin eine wesentliche Ergänzung des Gedankens an seine Leidensbestimmung liegt (vgl. 17 3), als auch der Punkt, daß er Juden und Heiden Licht verkündigen soll. Für die Anschauung des P. steht die universalistische Bestimmung des christl. Evangeliums in engem Zusammenhang mit dem Leiden und der Auferstehung Jesu Christi. Denn durch Tod und Auferstehung Christi ist die Sündenvergebung erworben und die für alle Glaubenden gültige Gnadenordnung begründet (vgl. Gal 2 21. I Kor 15 17. Röm 4 25). Zu *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* vgl. Kol 1 18. I Kor 15 20. Zu *φῶς — τοῖς ἔθνεσιν* vgl. Jes 42 6. 49 6 (AG 13 47. Lk 2 32). Sofern als Hauptzeugnis des AT.s für das Leiden und Auferstehen des Messias ohne Zweifel Jes 53 gedacht ist, ist die Bezeichnung auch der messian. Heilsverkündigung in Reminiszenz an die deutero-jesajanischen Stellen sehr angemessen. Der auferstandene Messias vollzieht diese Verkündigung des Evang.s mittelst seiner App. (V. 17 f.; vgl. 1 8). — Mit der Behauptung, daß seine apostol. Predigt mit der alttest. Verkündigung vom kommenden Messias in Einklang stehe, kehrt P. zum Hauptgedanken des Anfangs seiner Rede zurück (V. 6 f.). Die dazwischen stehende ausführlichere Darstellung davon, wie er selbst seinen Glauben an die Messianität Jesu und seinen Apostelberuf erlangt hat, mag in der wirklichen Rede des P. die Ausführung dieser Behauptung der Schriftgemäßheit seines christl. Evang.s nicht so sehr überwogen haben, wie in der uns vorliegenden Wiedergabe der Rede. Darauf, daß P. in einen eingehenden Schriftbeweis für diese seine Behauptung eingetreten ist, weist das Wort des Festus V. 24 hin. Es ist aber leicht verständlich, daß sich das Interesse des Aufzeichners der Rede auf die Wiedergabe jener die Person des P. betreffenden Episode konzentrierte.

**V. 24.** „Als er dies zu seiner Verteidigung sprach, sagte Festus mit lauter Stimme: du bist wahnsinnig, Paulus!" *ταῦτα* ist nicht mit Mey. auf die ganze Rede zu beziehen, sondern auf die letzten Worte V. 22 f., besonders weil auch das *τούτων* V. 26 auf V. 22 zurückgeht (Overb.). Wegen der Fortsetzung der an den König gerichteten Ansprache in V. 27 ist anzunehmen, daß die Rede des P. durch den Ausruf des Festus unterbrochen wurde. Aus dem Part. Präs. *ἀπολογουμένου* allein wäre diese Unterbrechung nicht sicher zu erschließen (s. zu 10 44). *ἀπολογεῖσθαί τι* wie Lk 12 11. Der Ausruf: *μαίνῃ* ist hyperbolisch, aber nicht scherzhaft (Olsh.), sondern ernst gemeint; er zeigt, wie fremdartig und absurd dem Prokurator die zuletzt ausgesprochenen Gedanken des P. erschienen. Vgl. 17 32. Erklärend fügt Festus hinzu: „die

große Gelehrsamkeit (zu *γράμματα* vgl. Joh 7 15) verdreht dich zum Wahnsinn". Betont ist das durch das zwischengeschobene *σε* von *γράμματα* gesperrt gestellte *πολλά*. Dadurch wird die Paradoxie der Aussage aufgehoben. Gelehrsamkeit im allgemeinen macht den Menschen weise; große Gelehrsamkeit aber kann ihn auch um den natürlichen Verstand bringen. Die große Gelehrsamkeit des P. hat der Prokurator gewiß nicht auf Grund anderweitiger Mitteilungen über P. vorausgesetzt, sondern unmittelbar aus der jetzt gehaltenen Verteidigungsrede des P. erkannt. P. muß die in V. 23 nur thematisch bezeichneten Probleme in der wirklich gehaltenen Rede mit einer auch dem Prokurator imponierenden Gelehrsamkeit erörtert haben. Aber unsinnig erschien diesem, was P. mit dieser Gelehrsamkeit beweisen wollte.

**V. 25.** P. ist sich dessen bewußt, „Worte von Wahrheit und Besonnenheit (genitivi qualitatis; vgl. Lk 4 22: *λόγοι τῆς χάριτος*)" gesagt zu haben. *ἀλήθεια* bezeichnet hier, wie aus der Begründung V. 26 zu schließen ist, nicht die subjektive, sondern die objektive Wahrheit; *σωφροσύνη*, abzuleiten von *σάος* und *φρένες*, bezeichnet die Gesundheit des Denkvermögens im Gegensatz zu Ekstase und Wahnsinn. Vgl. Lk 8 35. II Kor 5 13. **V. 26.** „Denn es weiß um diese Dinge der König, zu dem ich deshalb auch mit Freimut rede; denn ich bin überzeugt, daß ihm nichts hiervon irgendwie (das *οὐθέν* neben *τι* = in keiner Hinsicht) verborgen ist[1]; denn nicht im Winkel (Litotes) ist dies vorgegangen." *περὶ τούτων* bezieht sich auf das in V. 23 Gesagte, aber freilich, wie der folgende Begründungssatz zeigt, nicht nur auf die dort direkt bezeichnete Tatsache, daß nach alttestamentlicher Lehre der Messias leiden und auferstehen soll, sondern auf die Haupttatsache, auf die es dem P. dabei ankommt: daß Jesus als rechter Messias gemäß den messian. Verheißungen gelitten hat und auferstanden ist. **V. 27.** Mit der Frage: „glaubst du, König Agrippa, den Propheten?" knüpft P. nach der zwischengeschobenen Unterhaltung mit Festus wieder direkt an seine an den König gerichtete Erörterung V. 22 f. an. Nach der Behauptung des in der altTest. Schrift begründeten Rechtes des Glaubens an einen gestorbenen und auferstandenen Messias soll die Frage, ob der König selbst den Propheten glaubt, zu der Schlußfolgerung hinüberleiten, die sich im bejahenden Falle als notwendig ergibt: daß der König selbst diesen Messiasglauben des P. anerkennen und annehmen muß. Indem P. die bejahende Antwort des Königs nicht abwartet, sondern sie seinerseits gleich hinzufügt, weil sie für einen Juden selbstverständlich ist, stellt er den König unmittelbar vor jene Schlußfolgerung.

**V. 28.** Der am besten bezeugte Text: *ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι*[2] ergibt, wenn er grammatisch korrekt verstanden wird, den unpassenden

1. Durch ℵHLP d. meist. Min. ist folgender Text bezeugt: *λανθάνειν γὰρ αὐτόν τι τούτων οὐ πείθομαι οὐθέν* (T.). Das Nebeneinanderstehen des *τι* und *οὐθέν* (so ℵB; die übrigen Handschr. *οὐδέν*; vgl. dazu Win.-Schmied. § 5, 27 f. Anm. 62; Blaß, Gr. § 6, 7) reizte natürlich zur Weglassung des einen dieser W. So ist bei B 36. 69. 137. 180 das *τι* weggelassen (W.-H., B. Wß, Blaß), bei ℵ°AE 13 al. das *οὐθέν* (Lachm.). Vgl. d. Anm. zu V. 31.

2. Diesen Text bieten ℵB 13. 17. 40. 61. syr. p. marg. cop. und haben T. und B. Wß aufgenommen. Wegen der großen Härte dieser LA ziehen Lachm. praef. p. X, Nösg., Blaß, Belser S. 141 die durch A bezeugte LA *πείθῃ* (für *πείθεις*) vor, die den

Sinn: „in Wenigem überredest du mich, einen Christen zu machen" d. h. daß ich, Agrippa, einen Christen mache. Wenn man diesen Text festhält, muß man ihn aus der Zusammenziehung zweier Ausdrucksweisen erklären: 1) in Wenigem überredest du mich, ein Christ zu werden, und 2) in Wenigem wirst du mich zum Christen machen. Zu übersetzen ist also: „in Wenigem wirst du mich durch deine Überredung zum Christen machen". Die genauere Erklärung hängt davon ab, wie man das *ἐν ὀλίγῳ* und den Begriff *πείθεις* auffaßt. *ἐν ὀλίγῳ* kann in zeitlichem Sinne gefaßt werden: „in Kurzem" (so nach vielen älteren de W., Weizs. Übers., Blaß). Aber wegen des Gegensatzes *ἐν μεγάλῳ* V. 29 (wo der Text. rec. *ἐν πολλῷ* hat) ist die instrumentale Fassung: „mit Wenigem" vorzuziehen. Denn es ist nicht anzunehmen, daß P. das *ἐν ὀλίγῳ* in einem anderen Sinne gefaßt hat, als der König. Ferner ist zu fragen, ob der König bei dem „Wenigen" an die bisherige kurze Rede des P. denkt, oder an das Wenige, das noch hinzuzufügen wäre, um zum Überredungserfolg zu kommen. Der Begriff *πείθειν* aber kann gebraucht sein von der eindringlichen Rede, die den Anderen zu überzeugen sucht (vgl. 13 43. 19 8. 28 23), oder von der Rede, die Überzeugungserfolg hat (vgl. 12 20. 14 19. 19 26). Die erstere Bedeutung wird man dann vorziehen, wenn man das *ἐν ὀλίγῳ* auf die bisherige kurze Rede des P. bezieht, so daß die W. den Sinn einer kühlen Abweisung des warmen Appells des P. bekommen: mit so Wenigem (bezw.: in so kurzer Zeit) suchst du mich zur Anerkennung des Christentums zu nötigen, während dies doch so einfach nicht ist (so Mey., Overb., Bethge, Zöckl., B. Wß, Blaß, Belser S. 141). Dagegen ist die Deutung des *πείθειν* auf das erfolgreiche Überreden dann notwendig, wenn man das *ἐν ὀλίγῳ* auf das Wenige bezieht, dessen es zur Herbeiführung des *πείθειν* noch bedarf. Mir scheint diese letztere Fassung, für welche die meisten älteren Erklärer, Chrys., Luth., Beza, Grot. u. A., eintreten, in der gegebenen Situation den treffendsten Sinn zu geben. Der König merkt, daß nach der Darlegung V. 22 f. die W. des P. V. 27 darauf abzielen, ihn selbst zur Anerkennung der Messianität Jesu zu zwingen. Er kann auch die überzeugende Kraft der Argumentation des P. nicht leugnen. Seine Worte, es fehle nur noch Weniges, daß P. ihn durch seine Überredung zum Christen mache, haben nicht ironischen Sinn, sondern sind eine ernst gemeinte, wenn auch mit einer gewissen Übertreibung ausgedrückte Anerkennung der Überredungskunst und -kraft des P. Aber freilich bedeutet diese Anerkennung nicht, daß er irgendwie gewillt ist, die Konsequenz zu ziehen, auf die P. ihn hindrängt. Er empfindet es als Paradoxie, daß er, der jüd. König, ein Anhänger der Messiassekte würde. Deshalb ist eben dies, daß er die überführende Macht der Worte des P. spürt, für ihn nicht ein Anlaß dazu, in aufrichtiger Wahrheitsliebe nach solcher weiteren Mitteilung des P. zu ver-

Sinn gibt: „du überredest dich, d. i. du glaubst, mich zum Christen zu machen". Aber alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dieses *πείθῃ* ein Versuch ist, jene Härte der durch ℵB überlieferten ℒA zu beseitigen. Wenn EHLP und die meist. Min. *πείθεις* haben, aber statt *ποιῆσαι*: *γενέσθαι*, so ist dies ein anderer Versuch zu demselben Zwecke. Die Möglichkeit, daß eine ursprüngliche Textverderbnis vorliegt, ist nicht auszuschließen. W.-H. vermuten, daß *με πείθεις* aus *πέποιθας* entstanden sei.

langen, welche ihn etwa zur vollen Überzeugung bringen könnte, sondern vielmehr ein Anlaß, die zu so bedenklichen praktischen Konsequenzen führende Rede des P. abzubrechen (V. 30). Über den Ausdruck *Χριστιανός* s. zu 11 26. Er ist an u. St. mit Feinheit gewählt gemäß dem für das Christentum freundlichen, halb und halb zustimmenden Sinne der Aussage des Königs, da die Bezeichnung *Ναζωραῖος* für den Messias und seine Anhänger im Munde eines Juden einen verächtlichen Nebensinn haben würde (s. zu 24 5). Man kann in dem Gebrauche des Christennamens, an u. St. nicht mit Lipsius, Urspr. u. älteste. Gebr. d. Christennamens 1873 S. 4, einen Beweis dafür sehen, daß der Vf. der AG. in unhistorischer Weise vorausgesetzt habe, dieser Name sei damals auch bei den Juden schon allgemein gangbar gewesen.

**V. 29.** „Ich möchte wohl zu Gott beten, daß, sei es mit Wenigem, sei es mit Großem, nicht nur du, sondern alle, die mir heute zuhören, solche Menschen würden, wie ich es bin, – mit Ausnahme dieser Fesseln (s. zu 22 30)." Der Opt. *εὐξαίμην*[1] mit *ἄν* ist echt attische Form des bescheidenen Wunsches. S. zu 25 22. *εὔχεσθαι* mit dem Dat. nur hier im NT (vgl. II Kor 13 7: *πρὸς τ. θ.*). P. möchte von Gott das Christwerden der Anwesenden erflehen, auch wenn nicht nur Geringes, wie der König gesagt hatte, sondern Großes, d. h. vieles Reden und Zureden, noch nötig wäre, um diesen Erfolg herbeizuführen. Anstatt des vom König gebrauchten Ausdrucks *Χριστιανός* wählt P. die Umschreibung: „solche Menschen, wie ich es bin", weil in ihr eine Hindeutung auf den Vorzug liegt, den P. als Jünger des Messias zu haben sich bewußt ist und den er nun den Anwesenden wünscht.

**V. 30.** Der König als Leiter der Verhandlung (s. zu V. 1) bricht sie durch sein Aufstehen ab. Die mit ihm Aufstehenden sind ihrem Range nach genannt, und zwar so, daß der Prokurator mit dem König und dann wieder Bernice mit den übrigen Beisitzenden (*συνκαθήμενοι*, vgl. Mk 14 54) durch *τε-καὶ* enger verbunden sind. **V. 31 f.** Die Anerkennung der Unschuld des P. durch alle Honoratioren, die der Verhandlung beigewohnt hatten, und ausdrücklich auch durch den jüdischen König dem Prokurator gegenüber, bildet den bedeutsamen Abschluß des Berichtes über seine cäsareensische Haft. Über das *οὐδὲν* neben *τι* s. zu V. 26[2].

## Kap. 27.

**27 1–28 16.** Seereise des P. nach Rom[3]. a) **V. 1–13.** Fahrt

1. So nach ℵ°AB Min. (W.-H., B. Wß, Blaß); T. liest nach ℵ*HLP 1. 56. 61: *εὐξάμην*.

2. Hier ist das *τι* hinter *ἄξιον* bezeugt durch ℵA 13. 31. 40. 61. 68 (T.), während es bei BHLP Min. fehlt (B. Wß; Blaß).

3. Vgl. zu dieser Reiseschilderung besonders: James Smith, the voyage and shipwreck of St. Paul, Lond. 1848, [4] 1880; Dömel, Gymnas.-Progr. Frankf. 1850; Dalton, Reisebilder aus Griechenl. u. Kleinasien, 1884, S. 341 ff.; Breusing, die Nautik der Alten, Brem. 1886; Ramsay, S. Paul p. 314 ff.; von Goerne NkZ 1898 S. 352 ff; Balmer, die Romfahrt des Ap. Paul. und die Seefahrtskunde im röm. Kaiserzeitalter, 1905. Über den lukan. Sprachcharakter speziell von 27 1–3 u. 28 1–16 vgl. Harnack IV S. 5–15; I S. 38–47.

bis Kreta. — **V. 1**[1]. „Als aber beſchloſſen war (vom Prokurator), daß wir nach Italien abfahren ſollten (das beim Beſchluſſe Beabſichtigte iſt im Infinitivſatz mit *τοῦ* bezeichnet; vgl. 21₁₂. Lk 4₁₀), übergab man (auffallendes Imperf.) den P. und einige weitere Gefangene einem Centurio namens Julius von der kaiſerlichen Cohorte." Mey. und Zöckl. finden in dem Ausdruck *τινας ἑτέρους δεσμώτας* angedeutet, daß es ſich um Gefangene anderer Art, nicht auch um verhaftete Chriſten, gehandelt habe. Mit Unrecht. Denn wenn *ἕτερος* und *ἄλλος* im NT nicht einfach als ſynonym gebraucht werden (wie 4₁₂. I Kor 12₈ff. 15₄₀f.), ſo betont gerade *ἄλλος* den Unterſchied ſtärker als *ἕτερος*: dieſes bezeichnet einfach einen Zweiten (z. B. 7₁₈. 8₃₄) bezw. im Plur. weitere Menſchen (z. B. 15₃₅. 17₃₄), *ἄλλος* dagegen den Verſchiedenen, Fremden (z. B. 19₃₂. 21₃₄. I Kor 9₂₇. 10₂₉. II Kor 11₈). Über die Bedeutung der Bezeichnung *σπεῖρα Σεβαστή* = cohors Augusta vgl. Schür. ZwTh 1875 S. 416ff.; Geſch. d. jüd. V. I[3] S. 462; Egli ZwTh 1884 S. 16ff. Es war ein ehrendes Prädikat, das uns auch ſonſt mit bezug auf Cohorten der auxiliarii überliefert iſt. Nach Joſ. Ant. 19, 9, 1f.; 20, 8, 7 beſtanden damals die in Cäſarea ſtationierten röm. Truppen größtenteils aus Einheimiſchen, Cäſareenſern und Sebaſtenern. Doch kann der Ausdruck an u. St. nicht eine Cohorte aus Sebaſte, der Hauptſtadt Samariens, bezeichnen, alſo gleichbedeutend mit *σπ. Σεβαστηνῶν* ſein (Schwarz, de cohorte Ital. et Aug., Altorf 1720). Sondern von den 5 Cohorten in Cäſarea trug wahrſcheinlich eine den beſonderen Titel Augusta. Die Möglichkeit, daß der Centurio Julius einer in Rom ſtationierten Truppe mit dieſem Ehrentitel angehörte und nur vorübergehend in beſonderer Angelegenheit nach Cäſarea gekommen war, iſt nicht ausgeſchloſſen, aber minder wahrſcheinlich. So denken Wieſel., Chron. S. 351; Beitr. z. Würdig. d. Ev. S. 325, und Belſer S. 154 an die von Sueton. Nero 25, Tacit. Ann. 14, 15; Dio Caſſ. 61, 20; 63, 8 erwähnte, aus röm. Rittern gebildete kaiſerliche Leibgarde der Augustani oder Augustiani in Rom.

---

Durch die Erzählung in der 1. Perſ. Plur. iſt dieſer Abſchnitt als Stück der Quelle gekennzeichnet. Auch durch die lebendige Anſchaulichkeit ſeines Inhalts, durch die Fülle und Genauigkeit ſeiner nautiſchen Angaben und durch die treffende Zeichnung der unter ſchwierigen äußeren Verhältniſſen ſich erweiſenden geiſtigen Überlegenheit des P. über ſeine Umgebung auf dem Schiffe bewährt ſich der Abſchnitt als Bericht eines Augenzeugen. Vgl. Weizſ. S. 446ff. Es kann ſich nur fragen, ob dieſer Quellenbericht ganz ſeine urſprüngliche Geſtalt hat, oder etwa durch Zuſätze des Vf.s der AG. erweitert iſt. Mit großer Wahrſcheinlichkeit iſt die Epiſode 27₂₁–₂₆ für eine ſolche Erweiterung zu halten (ſ. d. Anm. zu 27₂₆). Overb. (im Anſchluß an Zell. S. 290 u. 515) erklärt auch 27₃b. ₃₃–₃₆. ₄₃a. 28₁₅ für Zutaten zur Quelle und meint, daß in 28₁–₁₀ der Quellenbericht über den Aufenthalt in Malta teils ſtark zuſammengezogen, teils durch Wundererzählungen erweitert ſei (vgl. v. Manen I S. 80ff.). Nach Wellhauſ. NGW 1907 S. 17ff., dem Schwartz ebendaſ. 1907 S. 295 zuſtimmt, ſind V. 9–11. 21 (von *τότε* an)–26. 31. 33b–38a, d. h. alle die Stellen, wo P. eingreift, ſekundäre Einſchübe in einen älteren Seefahrtsbericht, der mit dem früheren Wirbericht in der AG. nichts zu tun hatte. Lk. habe die Beſchreibung einer ſtürmiſchen Überfahrt vom Oſten nach Rom von anderswo fertig übernommen und auf P. zugepaßt. Aber durchſchlagende Gründe für eine ſo kühne Hypotheſe fehlen.

1. Den *β*-Text von V. 1 rekonſtruiert Blaß nach flor. gig. syr. p. marg. folgendermaßen: *Οὕτως οὖν ὁ ἡγεμὼν πέμπεσθαι αὐτὸν Καίσαρι ἔκρινεν, καὶ τῇ ἐπαύριον προσκαλεσάμενος ἑκατοντάρχην τινὰ σπείρης Σεβαστῆς, ὀνόματι Ἰούλιον, παρέδωκεν αὐτῷ τὸν Παῦλον σὺν τοῖς λοιποῖς δεσμώταις.*

Ramsay p. 315 nimmt ein besonderes Corps von „Offizier-Courieren" an, die den Verkehr des Kaisers mit den Truppen in den Provinzen vermittelt hätten.

**V. 2.** Man bestieg „ein Schiff aus Adramyttium", einer Küstenstadt Mysiens, nicht zu verwechseln mit der nordafrikan. Küstenstadt Adrumetum. Die Schreibung des Namens schwankt (AB* 16: Ἀδραμυντηνῷ; so W.-H.; B. Wß); vgl. darüber Win.-Schmied. § 5, 26d. Dieses Schiff „sollte die Ortschaften an Asien hin (d. h. die Küstenplätze Vorderasiens) anlaufen". κατὰ wie 11 1. „Mit uns", d. i. mit P. und dem Vf. des Wirberichts, fuhr auch der Macedonier Aristarchus aus Thessalonich (vgl. über ihn 19 29. 20 4. Kol 4 10. Phm 24). Auf welchem Wege es dem Aristarchus und dem Vf. des Wirberichts gelang, in der Begleitung des P. reisen zu dürfen, läßt sich nicht sagen. Ramsay p. 315 f. vermutet, die Beiden hätten als Sklaven des während der ganzen Gefangenschaft als vermögender Mann auftretenden Apostels fungiert und als solche die Erlaubnis der Mitreise erlangt, die den Freunden versagt worden wäre. Aber da der Transport der Gefangenen nicht mit einem eigens zu diesem Zwecke direkt nach Rom fahrenden Schiffe, sondern mit Benutzung privater Schiffsgelegenheit geschah, so ist es sehr wohl denkbar, daß die beiden Freunde des P. formell als selbständige Passagiere auf den Handelsschiffen mitreisten.

**V. 3.** „Am anderen Tage aber (τῇ δὲ ἑτέρᾳ wie 20 15) landeten wir in Sidon." Wegen der folgenden Mitteilung ist wahrscheinlich, daß hier eine längere Station gemacht wurde, wohl um weitere Fracht und Passagiere zu suchen. „Julius, menschenfreundlich mit P. verfahrend (χρῆσθαι wie II Kor 13 10; zur Sache vgl. V. 43), gestattete ihm zu den Freunden zu gehen (natürlich in Begleitung des ihn bewachenden Soldaten)[1] und Fürsorge (derselben) zu erhalten." Ob unter „den Freunden" die Christen am Orte als solche (φίλοι = dem sonstigen ἀδελφοί; vgl. zu dieser sonst im NT nicht vorkommenden Bezeichnung der Christen: Harnack, Mission [2] I S. 352 ff.), oder spezielle Freunde des P. gemeint sind, muß wohl dahingestellt bleiben. Wahrscheinlich gab es in Syrien und Phönizien spezielle Missionsgemeinden des P. (vgl. oben S. 61 f. und zu 21 4), zu denen auch eine in Sidon gehört haben kann. Ob nur an liebevolle Pflege des P. während der Zeit seines Aufenthaltes in Sidon, oder auch an Vorsorge für die Zeit seiner Seereise (Zöckl., B. Wß) gedacht ist, läßt sich nicht entscheiden. **V. 4.** „Von dort auslaufend schifften wir unter Cypern hin", d. h. längs der cyprischen Küste, und zwar, wie aus dem Folgenden ersichtlich, an der östl. Seite Cyperns bis zur weit vorgestreckten Nordostspitze der Insel. Diese Fahrt unter der Küste Cyperns bot den besten Schutz gegen die widrigen Winde, d. h. gegen den Westwind, der im Spätsommer in diesem Teile des Mittelmeeres stets zu herrschen pflegt und der für die damalige Schiffahrt die direkte Überfahrt von Sidon nach Myra, wobei Cypern rechts liegen gelassen wäre (vgl. 21 3), zu dieser Jahres-

1. In flor. ist statt des Hingehens des P. zu den Freunden das Hinkommen derselben zu P. bezeichnet: permisit amicis qui veniebant [ad eum] uti curam eius agerent. Danach Blaß β-Text.

zeit verbot (vgl. Ramsay p. 316f.; Goerne S. 356; Balmer S. 289f.). **V. 5.** „Das Meer an Cilicien und Pamphylien entlang durchfahrend[1] gelangten wir nach Myra in Lycien." S. zu 21₁ u. vgl. Balmer S. 294f. B hat die Schreibung *Μύρρα* (so T., W.-H., B. Wß); doch ist auch durch Inschriften die Schreibung des Text. rec.: *Μύρα* bezeugt (Win.-Schmied. § 5, 26d). Das W. ist Neutr. Plur.

**V. 6.** „Da der Centurio dort ein Schiff aus Alexandria fand, das auf der Fahrt nach Italien war, so brachte er uns auf dasselbe an Bord." Nach V. 37 war es ein sehr großes Schiff mit vielen Passagieren. Nach V. 38 scheint es als Ladung Getreide aus Ägypten, der Kornkammer Roms, geführt zu haben. Derselbe Westwind, der die Fahrt des bisher benutzten Schiffes von Sidon nach Myra erschwert hatte, hatte das alexandrin. Schiff veranlaßt, statt des direkten Kurses westwärts nach Italien zunächst den nördlichen Kurs bis zum Hafen an der Südseite Kleinasiens zu nehmen (Ramsay p. 319). Blaß accentuiert: *Ἀλεξανδρῖνον*. **V. 7.** „Indem wir aber an vielen Tagen langsam vorwärts kamen und mühsam nach Knidos gelangten, fuhren wir, da der Wind uns nicht weiter ließ (*προσεᾶν* nur hier), unter den Schutz von Kreta nach Salmone." Die Fahrt ging längs der südwestlichen Küste von Kleinasien, nördlich an Rhodus vorbei, bis an das Vorgebirge von Knidos. Der motivierende Zwischensatz: *μὴ προσεῶντος ἡμᾶς τοῦ ἀνέμου* soll wahrscheinlich nicht besagen, daß der Wind die Landung in Knidos (Mey., B. Wß), sondern daß er die Weiterfahrt von Knidos, der Südwestspitze Kleinasiens, in direkt westl. Richtung nach der Südspitze des Peloponnes nicht zuließ (vgl. syr.$^{sch.}$: quia non sinebat ventus, ut proficisceremur recta; Grot., Felt., Ramsay p. 320). Blaß macht um dieses letzteren Sinnes willen die Konjektur: *προεῶντος*. Vor dem aus dem Ägeischen Meere wehenden Nordwinde, der die Fahrt an der Nordseite von Kreta zu einer gefährlichen gemacht hätte, bot Kreta für die an der Südseite der Insel Hinfahrenden Schutz. Bei dem Vorgebirge Salmone an der Ostspitze der Insel wurde dieser Schutz erreicht. Zu *ὑπεπλεύσαμεν* vgl. V. 4. Aber dort ist die Fahrt unter dem Schutze der Küste hin, an u. St. die Fahrt in den Schutz der Küste gemeint. **V. 8.** „Und mühsam daran (an Kreta) entlangfahrend (*παραλέγεσθαι* = oram legere; vgl. V. 13) kamen wir nach einem Orte namens Schöner Hafen, in dessen Nähe die Stadt Lasaea[2] war." Beide Ortschaften sind sonst aus dem Altertum nicht bekannt, aber ihre Lage unmittelbar östlich von Kap Matala (Lithinos), der südlichsten Spitze Kretas, ist nicht zweifelhaft (vgl. Smith p. 88. 262; Balmer S. 313ff.). Eine Bucht dort trägt noch jetzt denselben Namen: „Schöner Hafen".

**V. 9.** „Da aber viel Zeit verlaufen und die Schiffahrt schon unsicher (zu *ἐπισφαλής* vgl. Sap 4₄. 9₁₄) war, weil auch das Fasten schon vorüber

1. Bei 137. syr.$^{p.}$ c.* flor. ist zu *διαπλεύσαντες* die bemerkenswerte Zeitangabe hinzugefügt: *δι' ἡμερῶν δεκάπεντε*. Vielleicht ist dies eine der guten Sonderlesarten der occidental. Textüberlieferung.

2. Die Schreibung dieses Namens ist unsicher. ℵ* hat *Λασσαία*; HLP die meist. Min. Chrys. Hieron.: *Λασαία*; B einige Min.: *Λασέα* (W.-H.); ℵ$^{c}$: *Λαῖσσα*; A 40. 96: *Ἄλασσα* (Lachm.); syr.$^{p.\ marg.}$: Alasa; vulg.: Thalassa.

war, mahnte P." Da am Anfang nicht *ἐκεῖ* hinzugefügt ist, wird nicht gemeint sein: seit der Ankunft in *Καλοὶ λιμένες* (B. Wß, Ramsay p. 321), sondern: seit dem Antritt der Reise sei viel Zeit verlaufen (Mey.). Der Gen. *πλοός* von *πλοῦς* ist nach der 3. Deklin. gebildet, ebenso wie *νοός* von *νοῦς*. Vgl. Win.-Schmied. § 8, 11; Blaß, Gr. § 9, 3. Unter „dem Fasten" *κατ' ἐξοχήν* muß das Fasten des großen Versöhnungstages am 10. Tisri (Lev 16 29–31. 23 26–32) verstanden sein, zur Zeit der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche. Die Bezeichnung nach jüd. Kalender kann nicht als Beweis für die jüd. Nationalität des Berichterstatters gelten (K. Schmidt I S. 115). Da dem P. die Rechnung nach dem jüd. Kalender ohne Zweifel die geläufige war (vgl. I Kor 16 8), so kann sie bei seinem Reisegefährten nicht befremden (vgl. 20 6), auch wenn derselbe Heidenchrist war. Unberechtigt ist deshalb auch die Vermutung Nösg.s, *νηστεία* an u. St. sei ein uns sonst nicht aufbewahrter Ausdruck der Schiffersprache für den Spätherbst. **V. 10.** Auf Grund seiner reichen Erfahrungen zur See (vgl. II Kor 11 25f.) urteilt P.: „ich sehe, daß die Fahrt unter Unbill und großem Schaden nicht nur an der Ladung und dem Schiff, sondern auch an unserm Leben vor sich gehen wird". *θεωρῶ* ist vom geistigen Vorausschen des in der Phantasie lebhaft Vergegenwärtigten gesagt. *ὕβρις* ist hier nicht: „Übermut" (Mey.), sondern hat wie V. 21 passive Bedeutung: „Unbill", die seitens der Elemente erfahren wird; vgl. II Kor 12 10. Jos. Ant. 3, 6, 4 (*τὴν ἀπὸ τῶν ὄμβρων ὕβριν*). In den W.: *καὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν* schließt sich P. mit den übrigen Personen auf dem Schiffe zusammen. Darin liegt kein Widerspruch zu 23 11 (Overb. S. 448). Die Lebensgefahr im Falle der Weiterreise galt ihm ebenso, wie den Anderen, und sein Vertrauen auf Gottes Fürsorge schloß nicht aus, daß er diese Gefahr auch für sich selbst als eine ernstliche beurteilte. Die Verbindung des *ὅτι* hinter *θεωρῶ* mit dem Acc. c. inf. *μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν* ist ein Anakoluth, veranlaßt durch die abgeschwächte Bedeutung des *ὅτι* im Sprachgebrauch der Koine (vgl. Raderm. S. 159). — Für das Schiff, auf dem P. war, handelte es sich darum, ob man jetzt im Herbst noch die große Fahrt von Kreta durchs offene Meer hinüber nach Sicilien machen sollte, eine Fahrt, die bei widrigen Winden und bei bedecktem, keine Orientierung ermöglichendem Nachthimmel sehr gefährlich war, — und eventuell ob man, wenn man in Kreta zu überwintern beschloß, doch wenigstens noch einen anderen Hafen der Insel aufsuchen sollte. Aus dem Folgenden ergibt sich, daß P. gegen beides war und zum Verbleiben in *Καλοὶ λιμένες* riet. Jede Weiterfahrt über Kap Matala (Lithinos) hinaus, wo die Küste Kretas sich zunächst scharf nach Norden wendet, schien ihm bedenklich, weil der Nordwind hier das Schiff ganz von der Insel abtreiben konnte.

**V. 11.** Es scheint hier, als hätte der Centurio die Weiterfahrt auch gegen den Rat des Steuermanns und Kapitäns hindern können. Daraus schließt Ramsay p. 323f., daß das Schiff ein im Dienste der kaiserl. Regierung stehendes Getreidetransportschiff war, auf dem der röm. Offizier selbstverständlich gleich das oberste Kommando übernommen hatte. Aber V. 12 zeigt, daß nicht der Centurio allein, sondern die Majorität entschied. Doch wird

seiner Stimme besonderes Gewicht beigelegt sein. Und er folgte nicht dem Rate des P. Ob der *ναύκληρος* = „Kapitän" der Eigentümer des Schiffes war, steht dahin (vgl. Ramsay p. 324). **V. 12.** „Da aber der Hafen ungeeignet zur Überwinterung war, so faßte die Mehrheit Beschluß, von dort abzufahren, (mit dem Wunsche) ob man etwa (zu *εἴπως* vgl. Röm 1 10. 11 14. Phl 3 11) nach Phoenix, einem Hafen von Kreta, der gegen den Südwest- und gegen den Nordwestwind gerichtet ist, gelangen und dort überwintern könnte". Also darin, daß man nicht mehr die Weiterfahrt bis Italien riskieren dürfe, war man einig. Vielleicht sind unter den *πλείονες* die drei in V. 11 Genannten gemeint, die dem P. gegenüber die Mehrheit bildeten (B. Wß); wahrscheinlich aber ist die Mehrheit eines größeren Kreises von Schiffsleuten und Passagieren gemeint, die sich über die Frage der Weiterfahrt berieten. Dann ist in dem *οἱ πλείονες* ausgedrückt, daß doch Einige für Befolgung des Rates des P. waren. Die Hafenstadt *Φοῖνιξ* mit dem Hafen *Φοινικοῦς* nennt auch Ptolem. 3 17 (vgl. Strabo 10, 475). Wahrscheinlich ist der Platz identisch mit dem heutigen Lutro an der westl. Seite der Südküste Kretas. Vgl. Balmer S. 319ff. Die Näherbestimmung: *βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον* kann nicht den Sinn haben, daß der Hafen gegen den Südwest- und Nordwestwind offen liegt, sondern vielmehr daß das ihn einschließende Land die Richtung gegen jene Winde hat und also den Schiffen im Hafen Schutz gegen sie bietet. **V. 13.** „Da sie aber bei schwach wehendem Südwinde meinten ihres Vorsatzes sicher geworden zu sein (d. h. ihn sicher ausführen zu können), lichteten sie die Anker (*αἴρειν* scil. *τὰς ἀγκύρας*, ein auch im klass. Griechisch gebräuchlicher elliptischer Ausdruck vom Ausfahren zu Schiffe) und fuhren ganz nahe an der Küste Kretas entlang." Der Kompar. *ἄσσον* (von *ἄγχι*) ist nicht im Vergleich mit V. 8 gesagt (Mey., B. Wß), sondern in superlativem Sinne, wie 24 22. 25 10. Der Südwind begründete die Hoffnung, daß man bei der Umschiffung von Kap Matala nicht von Kreta abgetrieben würde.

b) **V. 14–44.** Sturm und Schiffbruch. **V. 14.** „Nach kurzem aber stürzte sich von dort herunter (*κατ' αὐτῆς* scil. *τῆς Κρήτης*) ein Wirbelwind, der sogenannte Euraky lon".[1] *βάλλειν* nur hier im NT intransitiv. Jäg. III S. 44f. meint die trans. Bedeutung festhalten zu können, indem als Obj. *τὸ πλοῖον* zu ergänzen sei. *κατὰ* wie Mt 8 32: der Wind kam vom hohen Gebirgsland Kretas herunter und trieb nun das Schiff von der Küste ab. Das sonst nicht überlieferte W. *εὐρακύλων* ist zusammengesetzt aus *εὖρος*, Südostwind, und dem lat. aquilo; es bed. wahrscheinlich einen scharfen Nordostwind. Vgl. Balmer S. 336ff. **V. 15.** „Da aber das Schiff mit fortgerissen ward (mit dem Winde) und keinen Widerstand leisten (zu *ἀντ-*

1. Der Name ist unsicher überliefert. Bei ℵAB* lautet er: *εὐρακύλων*; bei HLP Min. Chrys.: *εὐροκλύδων* (zusammengesetzt aus *εὖρος*, Südostwind, und *κλύδων*: Südostwoge); bei $B^3$ 40. 133: *εὐρυκλύδων* (zusammengesetzt aus *εὐρύς*, breit, und *κλύζειν*: Breitspüler d. i. breite Wogen bringender Wind). Die letztere ℒA ist verteidigt von Mey. u. Nösg. Wahrscheinlich sind die Varianten dadurch entstanden, daß griech. Abschreiber das mit dem lat. aquilo zusammengesetzte W. nicht zu deuten wußten und eine solche Wortform suchten, welche für Griechen etymologisch verständlicher war.

*οφθαλμεῖν* vgl. Sap 12 14) konnte, wurden wir es preisgebend dahingetrieben." Bei *ἐπιδόντες* ist wahrscheinlich als Obj. *τὸ πλοῖον* gedacht. Andere (auch B. Wß) erklären reflexiv: „uns preisgebend". **V. 16.** „Als wir aber unter einer kleinen Insel namens Klauda (oder: Kauda)[1] hinliefen, vermochten wir kaum des Bootes habhaft zu werden." Gemeint ist eine kleine Insel im Süden Kretas, jetzt Gavdos heißend. Sie bot einen gewissen Schutz vor dem Sturm und dadurch die Gelegenheit zum Aufziehen des Bootes, nämlich des hinten am Schiffe angebundenen Bootes, welches durch den Sturm abgerissen werden konnte, im Notfalle aber als Rettungsboot sehr wichtig war. **V. 17.** „Nachdem man dieses aufgezogen hatte, wandte man Hülfsmittel an, indem man das Schiff unterband." Der allgemeine Begriff *βοήθειαι* ist auffallend. Man erwartet die Bezeichnung eines dem speziellen Zwecke des Unterbindens dienenden Hülfsmittels. So ist die Konjektur Nabers (Mnemosyne 1895 S. 267 ff.), für *βοηθείαις* zu lesen: *βοείαις* „mit Riemen", recht plausibel. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß *βοήθειαι* in der Schiffersprache technischer Ausdruck für Taue war. Die Untergürtung geschah wahrscheinlich in der Weise, daß man von zwei Seiten gehaltene Taue vom Bugspriet aus unter dem Schiffskiel durchzog und dann oben zusammenband, um dadurch den Zusammenhalt der Planken gegenüber dem Anprall der Wellen zu festigen. Vielleicht ist auch an eine Umgürtung des Schiffes in horizontaler Richtung gedacht (Böckh, Urkunden über d. Seewesen d. Attischen Staats S. 133 ff.; Breusing S. 170 ff. 182 f.; Goerne S. 364). Da der Nordoststurm das Schiff mit großer Schnelligkeit von Kreta abtrieb, „fürchtete man an die Syrte (d. i. an die Sandbänke der afrikanischen Küste) angeworfen zu werden". Um dieser Gefahr zu entgehen, mußte man das Möglichste zur Verminderung der Geschwindigkeit der Fahrt tun. Deshalb „ließ man das Geschirr nieder und ließ sich in diesem Zustande (*οὕτως* wie 17 33. 20 11) treiben". *σκεῦος* ist ein Allgemeinbegriff, mit dem Schiffszeug aller Art bezeichnet werden kann. An u. St. liegt die Deutung speziell auf das Segel sehr nahe und wird von den meisten Erklärern angenommen. Aber freilich ist auffallend, daß das Segel erst nach den in V. 16 u. 17a bezeichneten Verrichtungen eingezogen sein soll. In Wirklichkeit muß diese Maßregel gleich zuerst beim Losbrechen des Sturms getroffen sein. Balmer S. 355 ff. versteht unter dem *σκεῦος* die Großrahe, die man noch mit einem Sturmsegel benutzt habe; dieses habe man jetzt niedergelassen. Dagegen erklären Breusing S. 177 f. und Goerne S. 364 ff. *σκεῦος* vom Ankergeschirr, d. i. von Ankern und zugehörigen Ketten und Tauen, welche man ins Wasser hinuntergelassen habe, nicht um damit zu ankern, sondern als Schleppvorrichtung, um den Lauf des Schiffes zu hemmen. Das Auslassen solcher Schlepp-

1. Die Namensform, ob mit oder ohne *λ*, muß unsicher bleiben. ℵ* einig. Min. u. Verss. haben *Κλαῦδα* (T., B. Wß). Auch bei A ist der Wortanfang *Κλα* bezeugt. HLP d. meist. Min. haben *Κλαύδην* (Rec.). Dagegen heben ℵ°B vulg.: *Καῦδα* (W.-H., Blaß). Für ein bloßes Schreibversehen (Ausfall des *Λ* vor *Α*) kann man die ΣΑ von B nicht halten (B. Wß S. 10). Denn auch sonst ist die Differenz der Schreibung des Namens bezeugt. Ptolem. 3, 7 nennt die Insel *Κλαῦδος*. Aber bei Pompon. Mela 2, 7 und Plin. 4, 20 heißt sie Gaudos, in einem Strabo-Fragmente *Καῦδα* (Südl.).

taue mit Ankern war auch sonst im Altertum üblich. **V. 18.** „Da wir aber sehr (*σφοδρῶς* = *σφόδρα*) vom Sturm bedrängt wurden, machte man Auswurf", d. h. warf man Ladung über Bord, noch nicht die ganze Ladung (vgl. V. 38), sondern einen Teil, um den Tiefgang des Schiffes zu mindern. **V. 19.** „Am dritten Tage warf man eigenhändig das Schiffsgerät über Bord." Vgl. Jon 1 5. Unter der *σκευή* wird die für die Menschen an Bord dienliche Schiffseinrichtung verstanden sein. Das *αὐτόχειρες* hebt die Paradoxie der Tatsache hervor, daß die Menschen selbst diesen für sie so wichtigen Apparat wegwarfen. Es steht im Gegensatze dazu, daß sie nicht warteten, bis ihnen diese Schiffseinrichtung direkt durch die Macht der Elemente fortgerissen wurde. **V. 20.** „Da mehrere Tage hindurch weder Sonne noch Sterne schienen", also auch jede Möglichkeit einer Orientierung genommen war, so schwand ihnen „fürder" (*λοιπόν*, vgl. II Tim 4 8. Mt 26 45) jede Hoffnung auf Rettung.

**V. 21.** Es bestand große *ἀσιτία* d. i. „Speiseenthaltung", nicht aus Mangel an Nahrungsmitteln (Weizs. Übers.), auch wohl nicht nur wegen der Schwierigkeit der Speisezubereitung während des Sturms (Ramsay p. 332), sondern besonders wegen der völligen Verzagtheit und unaufhörlichen Todesangst aller (V. 20). Gegen diese Verzweiflung richtete sich die Mahnung des P., gutes Mutes zu sein (V. 22 u. 25). „Man hätte zwar – – diese Unbill und Schädigung (wie V. 10) ersparen (zu *κερδαίνειν* in diesem Sinne vgl. Jos. Ant. 2, 3, 2) müssen." **V. 22.** Den eigentlichen Gegensatz zu dem *ἔδει μέν κτέ.* V. 21, nämlich die Bezeichnung dessen, was man wirklich getan hat, übergeht P. und schreitet gleich zu der Mahnung fort, die der „nunmehr" (über *καὶ τὰ νῦν* s. z. 4 29) gegebenen Lage entspricht. „Es wird kein Verlust eines Lebens aus unserer Mitte eintreten, sondern nur (unpräzise steht: *πλήν*) der des Schiffes." **V. 23 f.** Die nächtliche Vision, von der P. erzählt, gleicht den 18 9 f. u. 23 11 berichteten, nur daß anstatt des Herrn selbst der Engel Gottes erscheint, wie 10 3. Dem P. ist durch die Vision das Vertrauen wiedergegeben, daß er trotz der gegenwärtigen Todesgefahr das ihm vom Herrn bestimmte und vorausgesagte Ziel, auf welches auch seine Appellation an den Kaiser abgezweckt hatte, erreichen soll, in Rom Zeuge für den Herrn zu werden (23 11). „Geschenkt hat dir Gott alle mit dir Fahrenden", d. h. um deinetwillen, in gnädiger Erfüllung deines Wunsches und Gebetes, hat Gott (in seinem Ratschluß) ihnen allen, die eigentlich ihr Leben verwirkt haben, das Leben geschenkt. **V. 26.** „Wir müssen an irgend eine Insel angeworfen werden", – also nicht auf die Syrte V. 17[1].

1. Nach dem Vorgange von Zell. S. 515 u. Overb. S. 455 ff. sehen Hilgf. Einl. S. 592; ZwTh 1896 S. 550; Acta p. 300 s.; v. Manen I S. 81 f.; Hltzm.; Jgst S. 187 f.; Clemen, Paul. I S. 322 f.; Wellhausen NGW 1907 S. 17 ff. in dem Abschnitte V. 21 –26 eine Einschaltung des Red. in den Quellenbericht. In der Tat enthält dieser Abschnitt einige befremdliche Punkte. 1. Die Ansprache des P. wird durch die Einleitungsworte V. 21 a in besondere Beziehung gesetzt zu der „bestehenden großen Nahrungsenthaltung", während sie doch inhaltlich auf diese keinen direkten Bezug nimmt. Erst die spätere Ansprache des P. V. 33 f. bezieht sich wirklich auf die *ἀσιτία*. 2. Die Mitteilung zwar, daß P. durch eine Vision nach Analogie der Visionen 18 9 f. 23 11 seiner Rettung und seines Hingelangens nach Rom gewiß geworden sei, ist nicht unglaubhaft. Wohl aber ist auffallend, daß P. in V. 26 den äußeren Umstand des

**V. 27.** „Als die vierzehnte Nacht (seit der Abfahrt von *Καλοὶ Λιμένες* V. 13) kam, wo wir im Adriatischen Meer umhertrieben, merkten gegen Mitternacht die Schiffsleute, daß sich ihnen irgend ein Land näherte." Der Name *ὁ Ἀδρίας* hat hier den auch sonst vielfach bezeugten (z. B. Ptolem. 3, 17; Jos. Vita 3) weiteren Sinn, in welchem er das Jonische Meer mitumfaßt. Vgl. Zahn, Einl. II § 61 Anm. 20. Die Nähe des Landes merkten die Schiffsleute entweder an einer Reibung des nachschleppenden Ankergeschirrs (s. z. V. 17; vgl. Goerne S. 309), oder auch an einer hörbaren Brandung (Smith, Ramsay p. 334 f.). *προσάγειν* intransf. wie Jos 3 9. 1 Sam 9 18. 30 21 u. ö. in LXX. Die Wendung, das Land nähere sich, statt: man nähere sich dem Lande, gehört der Schifferſprache an. **V. 28.** „Das Senkblei auswerfend fanden sie 20 Klafter (1 Kl. = 1,85 Meter; über die Accentuation von *ὀργυιά* vgl. Win.-Schmieb. § 6, 7a), als sie aber kurzen Abstand gemacht hatten (d. h. nach kurzem Abstand von neuem maßen), 15 Klafter." Die schnelle Abnahme der Tiefe deutete auf unmittelbares Nahekommen der Küste. Einen Versuch, diese Stelle, wo man dann Anker warf, genauer zu bestimmen, s. bei Balmer S. 394 ff. **V. 29.** „Und indem sie befürchteten, wir möchten auf harte Stellen (Klippen) aufgeworfen werden, warfen sie vom Hinterschiff vier Anker aus und ersehnten, daß es Tag würde." Von den vier Ankern waren wahrscheinlich je zwei übereinander in angemessener Entfernung an demselben Tau befestigt (Goerne S. 370). **V. 30.** Die Schiffsleute, die verräterisch das Schiff zu verlassen suchten, ließen das Boot (vgl. V. 16 f.) hinunter „unter dem Vorwand, als wollten sie aus dem Vorderschiff Anker hinausziehen", um das Schiff auch an der Vorderseite zu verankern. Zu diesem Zwecke konnten sie nicht, wie vorher bei dem noch in Fahrt begriffenen Schiffe, die Anker vom Schiffe aus auswerfen, damit dieselben nachschleppend im Meeresgrunde eingriffen, sondern mußten sie mit dem Boote die Anker in eine Entfernung vom Schiffe hinausziehen und dann die Taue an den niedergelassenen Ankern anziehen. **V. 31.** P. wendet sich

---

Aufgeworfenwerdens auf eine Insel genau so vorher weiß, wie er nachher eintritt. Das Vorauswissen dieses Umstandes wird nicht als ein durch die Vision gegebenes bezeichnet. P. konnte es aber auch nicht aus seiner allgemeinen frommen Überzeugung schöpfen. Es tritt also ganz unvermittelt auf. 3. An die Ansprache des P. knüpfen sich in der Erzählung keine Wirkungen. Weder direkt noch indirekt wird von einem solchen Eindrucke derselben berichtet, wie nachher in V. 36 von der Wirkung der Ansprache V. 33 f. Wenn man die Episode V. 21–26 ausschaltet, geht für das Verständnis der weiteren Erzählung V. 27–32 nichts verloren. — Meines Erachtens läßt sich aus den angegebenen Punkten als wahrscheinlich folgern, daß die Ansprache des P. V. 21–26 in der uns vorliegenden Gestalt nicht zum Quellenberichte gehörte. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß in der Quelle gewisse Grundelemente des Abschnittes standen, die dem Vf. d. AG. den Anlaß zur Ausgestaltung dieser Ansprache gaben. Gewiß stammt aus der Quelle die Notiz über die Nahrungsenthaltung V. 21a. Hätte der Vf. sie seinerseits aus V. 33 f. vorweggenommen, so würde er auch den Inhalt der Ansprache in Beziehung zu ihr gebracht haben. In der Quelle mögen gleich an den Schluß von V. 20 angeknüpft gewesen sein die W.: *πολλή τε ἀσιτία ὑπῆρχεν*. Vielleicht folgte dann die Bemerkung, daß nur P. nicht verzagte, sondern an der durch eine Vision erlangten Gewißheit festhielt, daß er sein Ziel Rom erreichen werde. Vielleicht war dabei an die frühere Vision 23 11 gedacht, vielleicht auch an eine neu erlebte.

an den Centurio und die Soldaten, welche letzteren zur Bedeckung der Gefangenen (V. 1) dienten (vgl. V. 42).

**V. 33.** Die Zeit der Erwartung (V. 29), „bis es Tag werden wollte", wo man noch nicht wußte, welche Aufgaben und Gefahren der anbrechende Tag bringen würde, benutzte P. dazu, auf die Hebung der körperlichen Kräfte und der Stimmung der Menschen auf dem Schiffe einzuwirken: „vierzehn Tage lang seid ihr heute andauernd in Spannung ohne Nahrung". *διατελεῖν* mit Part. oder Adjekt. bed.: andauernd in einem Zustande oder einer Tätigkeit sein. Vgl. zum Sprachgebrauch Raderm. S. 168f. An u. St. bezeichnet nicht das *ἄσιτοι* allein, sondern das zusammengehörige *προσδοκῶντες ἄσιτοι* den Zustand, in dem sie sich dauernd befinden. Der voranstehende Acc. temporis bed.: „es ist heute der 14. Tag, seit" (vgl. Blaß, Gr. § 34, 8). **V. 34.** Die Nahrungsaufnahme „gereicht zu eurer eigenen Rettung". *πρός* mit Gen. im NT nur hier; es bed. eigentlich: „auf Seiten" (Win. § 47, 5f.; Blaß, Gr. § 43, 8). *ὑμετέρας* hebt stärker als *ὑμῶν* hervor, daß es sich um ihre eigene Sache handelt. Die Versicherung: „Keinem von euch wird ein Haar von seinem Haupte verloren gehen", bezeichnet in sprichwörtlicher Form ihr völliges Unverletztbleiben (vgl. Lk 21 18; I Sam 14 45. II Sam 14 11. I Reg 1 52). **V. 35.** Das Dankgebet und das Brotbrechen des P. erinnern zwar an das Verfahren Jesu beim letzten Mahle (Lk 22 19) und an die Feier des Herrnmahles in der christl. Gemeinde (2 42. 46. 20 7. 11), aber doch nur insofern, als sich dieses christliche Mahl an den allgemeinen Brauch der jüd. Mahlzeit anschloß, daß man vor dem Essen ein Dankgebet sprach und daß man von den großen Broten die zu essenden Stücke abbrach und event. verteilte (vgl. Lk 24 40. Mk 6 41. 8 6. Joh 6 11. Röm 14 6 u. s. zu 2 42). An u. St. ist nicht die Abhaltung einer christl. Agape (Olsh., Ewald), sondern ein gewöhnlicher, aber in frommer Gesinnung geschehender Brotgenuß gemeint[1]. P. selbst „machte den Anfang zu essen". Als Fortsetzung ist das Essen der anderen gedacht, die seinem Beispiel folgen (V. 36). **V. 36.** Bei *προσελάβοντο τροφῆς* hat der Gen. partitiven Sinn wie bei *μεταλαμβάνειν* V. 33f., *κορέννυσθαι* V. 38, *γεύεσθαι* 23 14 u. ö. Vgl. dagegen in V. 33: *μηθὲν προσλαβόμενοι*, wo ein Gen. partit. nicht am Platze gewesen wäre[2]. **V. 37.** Die Angabe, daß die Seelenzahl auf dem Schiffe 276 betrug[3], ist

1. Bei 137. sah. syr.p. c.* folgt hinter *ἐσθίειν* der Zusatz: *ἐπιδιδοὺς καὶ ἡμῖν* (Blaß *β*-Text). Blaß u. Belser S. 143f. mögen Recht haben mit der Deutung, daß hier nicht ein Austeilen des Brotes an die ganze Schiffsgesellschaft, von welcher der Erzähler in kommunikativem Ausdrucke spräche, gemeint sei, sondern die Feier des Herrenmahles mit den beiden christlichen Reisegenossen Lukas und Aristarchus zusammen.

2. Nicht richtig ist die Behauptung, in der Overb. und Ramsay p. 337 übereinstimmen, daß der Abschnitt V. 33–36 als Glied des Wirberichtes mit dem Abschnitte V. 21–26 stehe und falle, woraus Overb. folgert, daß wie V. 21–26 so auch V. 33–36 eine Einschaltung in die Wirquelle sei, Ramsay dagegen, daß wie V. 33–36 so auch V. 21–26 zum ursprünglichen Bestande des Wirberichts gehört habe. Warum die beiden Abschnitte unlöslich zusammengehören sollen, ist nicht einzusehen. Ähnlich sind sie einander, weil sie beide Ermunterungsansprachen des P. enthalten. Aber solche besondere Anzeichen für ein späteres Eingeschaltetsein, wie sie bei V. 21–26 vorliegen, sind bei V. 33–36 nicht vorhanden.

3. B sah. Epiph. haben statt *διακόσιαι ἑβδομήκοντα ἕξ*: *ὡς ἑβδομ. ἕξ* (W.-H.

nicht unglaubwürdig. Nach Jos. Vit. 3 waren ca. 600 Personen auf dem Schiffe, mit dem Jos. nach Rom fuhr. Vgl. auch die von Kromayer, Philologus 1897 S. 481 ff., zusammengestellten Daten über die Aufnahmefähigkeit von Kriegsschiffen in der damaligen Zeit. **V. 38.** Ist unter dem jetzt über Bord geworfenen „Weizen" der für Schiffsmannschaft und Passagiere bestimmte Proviant verstanden (Mey., Overb., B. Wß) oder „Getreide", welches das Schiff als Ladung führte (Baumg., Smith, Nösg., Zöckl., Blaß)? Die erstere Bedeutung ist insofern durch den Zusammenhang nahegelegt, als die vorangehende Sättigung als Motiv dafür erscheint, daß man sich des übrigen Proviants entledigte. Andrerseits wäre diese Maßregel sehr voreilig und unvorsichtig gewesen, wo man das weitere Schicksal des Schiffes und der Menschen auf ihm noch nicht sicher voraussehen konnte, und sie hätte wohl auch kaum dem Zwecke einer wesentlichen Erleichterung des sehr großen Schiffes gedient. Entscheidend für die Bedeutung „Getreide" ist nach Blaß, daß der Begriff Proviant durch *σιτία* oder *ἄρτοι* ausgedrückt sein würde. Gegen die Fassung von der Getreideladung spricht nicht V. 18, da der dort bezeichnete „Auswurf" sich nur auf einen Teil der Ladung zu beziehen braucht (Hltzm.). Deshalb ist auch die Konjektur von Naber, Mnemosyne 1895 S. 267 ff., statt *σῖτον* sei zu lesen: *ἱστόν* d. i. den Mast, nicht notwendig.

**V. 39.** „Man erkannte nicht das Land", das man vor sich sah, d. h. man wußte nicht, wohin es geographisch gehöre. „Man nahm aber eine Bucht wahr, die einen Strand hatte und beschloß, auf diesen womöglich das Schiff auflaufen zu lassen"[1]. *αἰγιαλός* ist die zur Schiffslände geeignete flache Küste (vgl. 21 5. Mt 13 2. 48. Joh 21 4). Die traditionell als St. Paulsbucht bezeichnete Bucht auf Malta kann ganz wohl die an u. St. gemeinte sein (vgl. Smith). **V. 40.** Weil das mühsame Geschäft des Aufziehens der Anker unter den vorliegenden Verhältnissen nicht ausführbar war, „kappte man die Anker (d. i. die Ankertaue) und ließ sie ins Meer; zugleich löste man die Verschnürungen der Steuerruder und zog das Artemonsegel für den Wind (*τῇ πνεούσῃ* scil. *αὔρᾳ*) auf und hielt auf den Strand zu". Die beiden Steuerruder an dem großen Schiffe waren während der Zeit der Verankerung festgebunden gewesen. Der technische Ausdruck *ἀρτέμων* ist sonst nicht überliefert. An u. St. ist aus dem Zusammenhang klar, daß ein Segel gemeint ist. Einige denken an das Bramsegel oben am Hauptmast (Mey., Baumg., Zöckl., B. Wß), Andere an das Besansegel am Hinterteile des Schiffes, für das sonst der Name *ἐπίδρομος* überliefert ist, das aber noch jetzt italienisch artimone heißt (de W.). Wahrscheinlich ist aber das sonst *δόλων* genannte Focksegel am Vorderteile des Schiffes gemeint (Grot. u. A.; Smith S. 153 ff., Breusing S. 79). **V. 41.** „Da sie aber auf eine Stelle trafen

---

im Texte). Zu der unabgerundeten Zahl 76 paßt dieses *ὡς* nicht. Es ist offenbar durch Schreibversehen entstanden, indem das Zahlzeichen $\Sigma = 200$ mit dem Schlußbuchstaben des vorangehenden *πλοίῳ* zusammengelesen wurde.

1. Statt *ἐξῶσαι* haben B*C cop. arm. die ΣA: *ἐκσῶσαι* (W.-H.). Sie gibt den auch nicht unpassenden Sinn, daß man auf diesen Strand das Schiff retten, d. h. es durch Auflaufen auf den Strand in Sicherheit bringen wollte. Leicht konnte diese Variante aber auch durch Schreib- bezw. Hörversehen entstehen.

(zu *περιπίπτειν* vgl. Lk 10 30), wo zwei Seen sich begegnen, ließen sie das Schiff auflaufen." Zweifelhaft ist der Sinn von *τόπος διθάλασσος*. Als „Ort, der an beiden Seiten Meer hat", kann eine Landzunge bezeichnet sein, die in unserm Falle als unter dem Wasserspiegel sich vorstreckend zu denken wäre (Mey.), oder auch eine vor dem eigentlichen Strande vorgelagerte Sandbank, ein „Außengrund", der vor und hinter sich tieferes Wasser hat (Breusing). In letzterem Falle wäre die vor der St. Paulsbucht liegende St. Paulsbank gemeint. Aber unter *τόπος διθάλασσος* kann auch ein „Sund" verstanden sein, d. i. eine Wasserstraße, die zu beiden Seiten offene See hat. Danach beziehen Smith p. 143 u. Balmer S. 413 ff. den Ausdruck auf den Sund zwischen Malta und der kleinen Insel Salmonetta (Gzeier). — Die sonst nicht bezeugte Aoristform *ἐπέκειλα* (bei Hom. Od. 9, 148 u. ö.: *ἐπέκελσα*) von *ἐπικέλλειν* ist doch normal gebildet und hat in dem vom gleichen Verbalstamme gebildeten Aor. *ἐπώκειλα* (von *ἐποκέλλειν*; so haben auch $B^3LP$ die meist. Min. an u. St. *ἐπώκειλαν*) ihre bestätigende Analogie. Auffallend ist der transitive Begriff, wo man den intransitiven des Strandens erwartet. Gemeint muß sein, daß die Schiffer bei der plötzlich bemerkten seichten Stelle das Schiff nicht noch zu hemmen und abzulenken suchten, sondern absichtlich auf den Sand auflaufen ließen, natürlich in der Hoffnung, daß das Schiff dabei fest zu liegen käme und erhalten bliebe. Es kam aber anders: „das Vorderteil (des Schiffes) setzte sich fest (*ἐρείσασα*; von *ἐρείδειν* in intrans. Sinne, wie Prv 4 4) und blieb unbeweglich; das Hinterteil aber (das im tiefen Wasser frei blieb) ging durch den Anprall auseinander". Unter der *βία* ohne genitivischen Zusatz[1] kann nur der Stoß verstanden sein, den das Schiff beim Auflaufen des Vorderteiles auf den Grund erhielt. Das Imperf. *ἐλύετο* besagt, daß das Auseinanderbrechen begann und sich dann allmählich weiter vollzog (Blaß, Gr. § 57, 2). Bei der LA: *ὑπὸ τῆς βίας τῶν κυμάτων* wäre der Sinn, daß das Hinterteil des Schiffes nicht durch den Stoß beim Auflaufen auf den Grund, sondern hinterher durch die Gewalt der gegen das vorn festsitzende Schiff anschlagenden Wellen zertrümmert wurde (B. Wß).

**V. 42.** „Bei den Soldaten (s. z. V. 31) entstand ein Plan, die Gefangenen zu töten, damit Keiner herausschwimmend entflöhe." **V. 43 f.** An der Ausführung dieses Planes hinderte sie der Centurio, der von Anfang der Reise an dem P. wohlgesinnt war (V. 3) und dann besonders durch das Verhalten des P. während des Sturmes einen mächtigen Eindruck von der Bedeutung seines Geistes und Charakters bekommen haben wird. „Er befahl, daß die, welche schwimmen konnten, zuerst abspringen (vom Schiff) und sich ans Land retteten (von wo aus sie dann den Übrigen Hülfe leisten könnten) und die Übrigen teils auf Brettern, teils auf irgendetwas (anderem) vom

1. ℵ*AB haben nur *ὑπὸ τῆς βίας* (T., W.-H.), während die übrigen Textzeugen noch die W. *τῶν κυμάτων* hinzufügen. Auch B. Wß u. Blaß haben diese W. aufgenommen, indem sie vermuten, daß dieselben wegen der folgenden *τῶν δὲ στρατιωτῶν* aus Versehen weggefallen wären. B. Wß S. 41 hält den Zusatz auch dem Sinne nach für unentbehrlich. Jedoch auch das einfache *ὑπὸ τῆς βίας* ist ganz verständlich. Es lag aber den Abschreibern sehr nahe, ihm eine genitivische Näherbestimmung anzufügen.

Schiffe." *ἐπί* ist offenbar in demselben Sinne zuerst mit dem Dativ und gleich darauf mit dem Genitiv verbunden.

## Kap. 28.

c) **V. 1–16.** Aufenthalt auf Malta und Weiterreise nach Rom. **V. 1.** Was sie vom Schiffe aus nicht hatten erkennen können (27 39), erfuhren sie nach vollzogener Rettung durch die sich am Strande sammelnden Einwohner (V. 2): „daß die Insel Malta heißt". Einige ältere Erklärer (vgl. Win. RW. Art. „Melite") haben den Namen *Μελίτη* auf die Insel Melite illyrica, das jetzige Meleda, an der illyr. Küste bezogen, besonders weil der im engeren Sinne verstandene Begriff *Ἀδρίας* 27 27 auf diese Insel zu weisen schien. Neuerdings hat Jäg. III S. 45 ff. alle Gründe zu Gunsten dieser Annahme zusammengestellt, entscheidet sich aber doch auch nicht für sie, weil die Tradition auf Malta selbst für diese Insel spreche und auch die Acta Petri et Pauli die Insel des Schiffsbruchs des P. als *Γαυδομελέτη* (= Gozzo-Malta) bezeichnen (vgl. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1 S. 305 ff.; Acta apost. apocrypha I p. LIX s). Aber nicht nur diese Tradition, sondern auch die in unserm Berichte der AG. enthaltenen Angaben über die Fahrt vor dem Schiffbruch und über die Weiterreise 28 11 ff. sprechen für Malta und der Begriff *Ἀδρίας* 27 27 entscheidet nicht dagegen. Vgl. Balmer S. 447 ff. **V. 2.** Die Bewohner der Insel, die punischer Herkunft waren, werden als *βάρβαροι* bezeichnet, weil sie eine unverständliche Sprache (vgl. I Kor 14 11), nicht die griechische oder lateinische, sondern punische hatten. Vgl. Zahn, Einl. II § 61 Anm. 20. Ihre „außergewöhnliche (*οὐ τὴν τυχοῦσαν* wie 19 11) Menschenfreundlichkeit" erwies sich darin, daß sie „nachdem sie ein Feuer angezündet hatten, uns alle zu sich nahmen[1] (an das Feuer) wegen des eingetretenen Regens und wegen der Kälte".

**V. 3.** „Als aber P. einen Haufen Reisig zusammenraffte und aufs Feuer legte, fuhr eine Viper von wegen der Hitze heraus (aus dem Reisig) und biß seine Hand." *Καθάπτειν* ist terminus technicus vom giftigen Schlangenbiß (vgl. Hobart, The medical language of St. Luke, p. 288 f.; Harnack I S. 123 f.). Statt *καθῆψεν* würde nach attischem Sprachgebrauch das Med. *καθήψατο* stehen (Blaß, Gr. § 53, 3). **V. 4.** „Als die Barbaren das Tier von seiner Hand herunter hängen sahen, sagten sie zu einander: jedenfalls (*πάντως* wie 21 22) ist dieser Mensch ein Mörder, den, wo er dem Meer entronnen ist, die (göttliche) Gerechtigkeit nicht leben läßt." Wenn ein Gefangener, der als solcher schon im Verdacht steht, ein Verbrecher zu sein, von der einen Todesgefahr, der er kaum entgangen ist, gleich in eine neue

1. Statt *προσελάβοντο* hat ℵ*: *προσανελάμβανον*, 137: *προσελάμβανον*, vulg. par.: reficiebant, gig.: refecerunt. Blaß hat die ΣΑ von ℵ in seine beiden Texte aufgenommen, und zwar in dem Sinne von reficiebant: „sie ließen uns uns erholen". Vielleicht war dies wirklich die ursprüngliche ΣΑ. – Das folgende W. *πάντας* fehlt bei A Chrys. cop. gig. und wird von Blaß im *α*-Texte in Klammern gesetzt, im *β*-Texte weggelassen.

ſtürzt und von ihr hingerafft wird, ſo muß er wirklich ein Verbrecher ſein, den die Nemeſis unentrinnbar ereilt. *Ἡ Δίκη* iſt die als perſönliche Gottheit aufgefaßte Juſtitia, Tochter des Zeus (Heſiod. Theogon. 902). Ob der Schriftſteller meint, daß die Inſulaner, die er als *βάρβαροι* bezeichnet, wirklich an dieſe griech. Göttin gedacht haben, oder ob er nur ihre barbariſche Vorſtellung durch Übertragung in die ſeinen Leſern verſtändliche griech. Anſchauungsform zu charakteriſieren ſucht, muß dahingeſtellt bleiben. Der Aor. *οὖκ εἴασεν* ſteht, weil das Todesverhängnis als durch den Schlangenbiß prinzipiell ſchon vollzogen gedacht iſt. **V. 6.** Sie erwarteten ſein *πίμπρασθαι*, „anſchwellen". ℵ* hat *ἐμπίπρασθαι* (T.). Zur Accentuation (T. u. B. Wß: [*ἐμ*]*πιπρᾶσθαι*) vgl. Win.-Schmied. § 14, 14; Blaß, Gr. § 23, 2. Der Übergang von der Konjugation auf *-μι* in die Konjugation auf *-ω* iſt nur für das Aktivum, nicht auch für das Paſſivum anzunehmen. „Als ſie aber lange (*ἐπὶ πολὺ* scil. *χρόνον*; vgl. 20 11: *ἐφ' ἱκανόν*) warteten und nichts Außergewöhnliches (*ἄτοπον*, hier in anderem Sinne als 25 5) ihm widerfuhr, ſagten ſie umſchlagend (in ihrer Meinung), er ſei ein Gott." Vgl. das Urteil der Lyſtrenſer 14 11f. Über den durch ABP ein. Min. bezeugten Aor. *μεταβαλόμενοι* (ſo W.-H., B. Wß, Blaß) ſ. z. 1 24. **V. 7.** „In der Gegend bei jener Stelle gehörte ein Landgut dem angeſehenſten Manne der Inſel." Zu *τῷ πρώτῳ* vgl. 13 50. 25 2. Die Bezeichnung als *πρῶτος Μελιταίων* findet ſich auch auf einer in Malta gefundenen Inſchrift (Insc. gr. Italiae et Sic. 601). Wahrſcheinlich iſt der oberſte röm. Beamte auf der Inſel gemeint, d. h. (nach Cicero in Verr. 4, 18) der Legat des Prätors von Sicilien. *Πόπλιος* iſt gewöhnlich Wiedergabe des latein. Publius. Auffallend iſt aber die Bezeichnung des angeſehenen Mannes nur mit dieſem Vornamen. Vielleicht iſt der Name an u. St. Wiedergabe von Popilius (Ramſay p. 343). „Er nahm uns auf und beherbergte uns freundlich (zu *φιλοφρόνως* vgl. II Mak 3 9. IV Mak 8 5) drei Tage lang." Das *ἡμᾶς* bezeichnet den Vf. des Reiſeberichts und ſeine Genoſſen. Darunter könnte an u. St. wie V. 2 die Geſamtheit der Schiffbrüchigen verſtanden ſein (Baumg., B. Wß). Es könnten aber auch wie V. 10 nur die drei Chriſten verſtanden ſein (Mey.). Wahrſcheinlich iſt jedoch weder das Eine noch das Andere gemeint, ſondern eine größere Zahl der Schiffbrüchigen, ſoviel ſich eben auf dem Landgute unterbringen ließen. Zu dieſer Zahl gehörten auch P. und der Schreiber des Berichts. Gewiß fanden in erſter Linie der Centurio und die unter ſeinem Kommando ſtehenden Perſonen bei dem Chef der Inſel Aufnahme. Daß es ſich dabei nur um eine proviſoriſche Unterbringung handelte, zeigt die Zeitangabe. **V. 8.** „Der Vater des Publius lag darnieder behaftet (*συνεχόμενον* vgl. Lk 4 38. Mt 4 24) mit Fieberanfällen und Ruhrkolik." Über die mediziniſchen Ausdrücke vgl. Hobart, The medical language of St. Luke, p. 52; Harnack I S. 11. Statt *δυσεντερίῳ* hat der Text. rec. die ältere feminin. Form: *δυσεντερίᾳ*. **V. 9.** Vgl. II Kor 12 12. Röm 15 19. **V. 10.** „Sie ehrten uns auch mit vielen Ehrenbezeugungen und als wir abfuhren, rüſteten ſie uns mit dem zum Bedarf Gehörigen aus." Unter den *τιμαί* iſt gewiß nicht ärztliches Honorar

gemeint, so wenig wie JSir 38 1. Zum Plur. *χρείας*, statt dessen die Rec. den Sing. hat, vgl. 20 34. — Das *ἡμᾶς* an u. St. verwertet Harnack I S. 11 f. als Anzeichen dafür, daß der Vf. des Wirberichtes (und der ganzen AG.) Arzt war. Da die dankbaren Ehrungen nicht dem P. allein, sondern auch dem Wirberichterstatter erwiesen seien, so müsse dieser auch an den in V. 9 bezeichneten Heilungen beteiligt gewesen sein; und aus der präzisen Krankheitsbezeichnung in V. 8 sei zu schließen, daß er eben als Arzt dabei beteiligt gewesen sei. Allein aus V. 10 ist nur zu schließen, daß die Ehrungen und Abschiedsgaben um des P. willen auch seinen beiden Begleitern und Freunden mit zu teil wurden. Wenn sich diese — was durchaus wahrscheinlich ist — an der Heiltätigkeit des P. beteiligt hatten, so kann man doch aus u. St. nur entnehmen, daß sie es in derselben Weise getan hatten, wie nach V. 8 f. P. selbst, d. h. mit Gebet und Handauflegung. Daß der eine der beiden Gefährten auch gelernte ärztliche Kunst dabei verwendete, kann man etwa aus Kol 4 14 zu unserm Berichte der AG. ergänzen, aber auch nicht indirekt an u. St. selbst ausgedrückt finden.

**V. 11.** Nach drei Monaten wurde die Weiterreise angetreten. Nach 27 9 u. 27 ist anzunehmen, daß der Schiffbruch gegen Ende Oktober stattgefunden hatte. Dann wäre nach u. St. die Weiterreise bereits zu Anfang Februar erfolgt. Bei günstigem Winde konnte die Überfahrt nach Sicilien wohl schon so früh im Jahre riskiert werden. Das neue alexandrinische Schiff war „mit dem Schiffszeichen versehen: den Dioskuren". *παράσημον* oder *ἐπίσημον* ist das Schiffswappen am Vorderteil des Schiffes. An u. St. kann *παρασήμῳ* aber nicht dieses Subst. sein (so Mey., der das W. mit *ἀνήχθημεν* verbindet und *Διοσκούροις* als Appos. dazu faßt: „wir liefen aus — mit einem Zeichen, welches die Dioskuren waren"). Das W. muß adjektiv. Attribut zu *πλοίῳ Ἀλεξανδρινῷ* sein: „bezeichnet", d. h. „mit einem *παράσημον* versehen" (de W., Overb. u. A.). Schwierig ist dabei aber der Dat. *Διοσκούροις*. Er kann nicht wohl bedeuten: „mit den Dioskuren" oder „durch" sie (de W., B. Wß u. A.). Besser wird man in ihm bezeichnet finden, daß das Schiff durch sein *παράσημον* den Dioskuren geweiht war. Wahrscheinlich war unter dem geschnitzten Bilde von Kastor und Pollux, den Schutzpatronen der Schiffer, die Widmungsinschrift: *Διοσκούροις* angebracht. Blaß verzweifelt an der Erklärbarkeit des uns überlieferten Textes und macht deshalb die Konjektur: *ᾧ ἦν παράσημον Διοσκούρων*. **V. 12.** Die Fahrt ging an die Ostküste Siciliens nach Syrakus, wo man drei Tage verblieb. Vielleicht war dieser Aufenthalt durch ungünstigen Wind veranlaßt. Statt *ἡμέρας τρεῖς* liest B. Wß mit B den Dat.: *ἡμέραις τρισίν*, der grammatisch auch möglich ist (vgl. 8 11. 13 20). **V. 13.** „Von dort herumfahrend gelangten wir nach Rhegium und als nach einem Tage Südwind aufgekommen war, kamen wir am zweiten Tage (*δευτεραῖοι* eigentlich: „als zweitägige"; vgl. Joh 11 39. Phl 3 5) nach Puteoli". Der Ausdruck *περιελθόντες*[1] ist auf-

1. ℵ*A haben statt *περιελθόντες* die von W.-H. aufgenommene ΣA *περιελόντες*. Dieses W. wäre nach 27 40 vom Lichten der Anker zu verstehen. Aber freilich ist in 27 40 das Obj. *τὰς ἀγκύρας* ausdrücklich hinzugesetzt und ist das W. dort vom Kappen

fallend, wo es sich um die Fahrt an der ziemlich gerade in nordöstl. Richtung laufenden Küste Siciliens entlang bis zu dem an der Meerenge auf der festländischen Seite gelegenen Rhegium, dem jetzigen Reggio, handelte. Vielleicht ist durch den Ausdruck angedeutet, daß das Schiff des Windes wegen (der Südwind trat erst später ein V. 13b) genötigt war, zuerst einen weiter östlich führenden Kurs an die Südspitze Calabriens zu nehmen und von dort um diese Südspitze des Festlandes herum nach Rhegium zu fahren (vgl. Lewin, S. Paul II p. 217, Felt.). Die Schnelligkeit der Weiterfahrt bis Puteoli wird durch den guten Wind erklärt. Puteoli ist das jetzige Pozzuoli, westl. von Neapel an der Nordküste des Golfes von Neapel. Es war damals einer der wichtigsten Häfen Italiens, ein Stapelplatz insbesondere für die von Alexandria kommenden Waaren. Nach Rom wurden dieselben von hier aus teils auf kleineren Schiffen, teils zu Lande auf der Via Appia weitertransportiert. Vgl. Strabo XV, 793; Sueton, Aug. c. 98; dazu die Art. „Puteoli" in Win. RW u. BL. **V. 14.** „Als wir dort Brüder fanden, wurden wir (von ihnen) gebeten, bei ihnen zu bleiben sieben Tage lang." Durch das Fehlen des Art. vor *ἀδελφοὺς* (anders 21 4: *ἀνευρόντες τοὺς μαθητάς*) ist angedeutet, daß man von dem Vorhandensein dieser Christen nichts wußte. Wie es zur Begründung einer Christengemeinde in Puteoli gekommen war, läßt sich nicht sagen. Eine Judengemeinde existierte dort bereits seit längerer Zeit (Schür. III$^3$ S. 44 ff.). Der gefangene P. konnte natürlich nicht selbst über die Dauer seines Aufenthalts in Puteoli entscheiden und der darüber entscheidende Centurio konnte sich gewiß nicht durch gefällige Rücksichtnahme auf P. bestimmen lassen. Die 7tägige Dauer des Aufenthalts in Puteoli muß also durch anderweitige Gründe bedingt gewesen sein, wahrscheinlich dadurch, daß der Centurio von Rom aus erst genauere Anweisung holen ließ, wohin er die Gefangenen, die von sehr verschiedener Art gewesen sein mögen, transportieren solle. Die erfolgreiche Bitte der Christen in Puteoli kann sich nur darauf bezogen haben, daß P. und seine christl. Reisegefährten während des 7tägigen Aufenthalts bei ihnen Quartier nahmen. Betont ist also das voranstehende *παρ' αὐτοῖς* (B. Wß)[1]. „Und unter solchen Umständen (zu *οὕτως* vgl. 17 33. 20 11. 27 17) kamen wir nach Rom." Der Art. vor *Ῥώμην* bezeichnet Rom als Ziel der ganzen Reise (Blaß, Gr. § 46, 11). **V. 15.** „Von dort kamen die Brüder uns entgegen." Hier war vor *ἀδελφοί* der Art. am Platze (s. z. V. 14). Es waren die Vertreter der bekannten (vgl. Röm 1 8) röm. Christengemeinde, an welche P. schon 3 Jahre zuvor seinen Brief gerichtet hatte. Forum Appii und Tres Tabernae sind zwei Stationen an der Via Appia im Gebiete der pontinischen Sümpfe zwischen

---

der Ankertaue gesagt, während es an u. St. auf das Aufziehen der Anker zu deuten wäre. B. Wß S. 21 hat gewiß Recht mit dem Urteil, daß das *Θ* vor *O* aus Versehen ausgefallen ist.

1. H 3. 33. 68. 95*. 137. syr.p. gig. Theophyl. haben statt *ἐπιμεῖναι*: *ἐπιμείναντες*. Bei dieser LA ist der Sinn der St.: „wir wurden bei ihnen getröstet (vgl. 20 12), während wir 7 Tage lang Aufenthalt hatten". Blaß hat diese LA in seine beiden Texte aufgenommen. Die Möglichkeit, daß sie die ursprüngliche ist, muß man trotz des entgegenstehenden Zeugnisses der Hauptmajuskeln wohl gelten lassen.

Terracina und Rom. Bis zu diesen Stationen konnte man an einem Tage von Rom gelangen (vgl. Horat. Sat. I, 5). Der eine Teil der dem P. Entgegenkommenden war nicht ganz so weit gelangt, wie die Anderen. Vgl. K. Schmidt I S. 240.

**V. 16.** Schon am Schlusse von V. 14 ist die Hinkunft nach Rom bezeichnet. Dann aber ist in V. 15 zeitlich zurückgegriffen und noch die vorhergegangene Begegnung mit den entgegengezogenen röm. Christen berichtet. So wird nun der Schluß von V. 14 wieder aufgenommen. Ramsay p. 346 f. meint, der Begriff Rom sei in V. 14 u. 16 in verschiedenem Sinne gemeint: in V. 14 bedeutete er das Territorium der Stadt, den ager romanus, in V. 16 die Stadt selbst. — „Dem P. wurde gestattet für sich zu wohnen (d. h. eine Privatwohnung zu beziehen; vgl. V. 30) zusammen mit dem ihn bewachenden Soldaten (s. z. 22 30)."

**V. 17—28. Verhandlung des P. mit den Juden Roms.** In der Erfolglosigkeit des Versuches des P., die Judenschaft Roms für den Glauben an die Messianität Jesu zu gewinnen, stellt sich noch einmal die Tatsache dar, von der die vorangehende Geschichtserzählung eine Fülle früherer Beispiele gebracht hat: daß das jüd. Volk im großen und ganzen sich ablehnend und feindselig gegen das christliche Evangelium verhalten und dadurch selbst die Zuwendung dieses Evangeliums an die Heiden veranlaßt hat. Die gewichtigen Worte, mit denen P. hier in Rom die Verstocktheit der Juden bezeichnet und die Predigt des Evangeliums an die Heiden proklamiert (V. 25—28), sind zugleich ein zusammenfassendes Urteil über das Verhalten des jüd. Volkes im allgemeinen zur Apostelzeit und über den Gang, den die christl. Mission von den Juden aus zu den Heiden genommen hat. Die Heidenmission

---

1. Hinter *Ῥώμην* haben ℵABJ 13. 40. 61. d. meist. Verss. gleich die W.: *ἐπετράπη τῷ Π. κτέ.* Aber HLP d. meist. Min., auch die Zeugen des occidental. Textes: 137. syr.$^{p}$ c.* gig. par. prov. haben die Erweiterung: *ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ· τῷ δὲ Π. κτέ.* So Rec., Blaß im *β*-Texte u. Hilg. Zum *β*-Texte gehören nach dem Zeugnisse von 137. gig. par. prov. auch noch vor *σὺν τῷ φυλάσσοντι κτέ.* die W.: *ἔξω τῆς παρεμβολῆς.* Unter dem *στρατοπεδάρχης* des ersteren Zusatzes verstand man gewöhnlich den Praefectus praetorio, zu dessen Funktionen auch die Oberaufsicht über die dem Kaiser vorzuführenden Gefangenen gehörte (Plin. ep. X, 57). In der Regel gab es 2 Praefecti praetorio. Den Singular an u. St. hat man darauf bezogen, daß es gerade damals zeitweilig (bis zum Frühjahr 62) nur einen einzigen Praef. praet. gab, den Burrus (Anger, de temp. rat. p. 100, Wiesel. S. 86 f., Felt.). Oder man hat erklärt: „dem betreffenden Praef. praet." (Mey.). Neuerdings aber hat Mommsen (Momms. u. Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1895 S. 491 ff.) zu erweisen gesucht, daß die Übersetzung des Gigas: principi peregrinorum den eigentlichen Sinn des *στρατοπεδάρχης* wiedergebe. Zur Kaiserzeit gab es in Rom das Corps der milites peregrini oder frumentarii, bestehend aus Centurionen, die von auswärtigen Legionen abkommandiert waren. Dieses Corps hatte insbesondere das Verpflegungswesen unter sich, versah daneben aber auch polizeiliche Funktionen. In den castra peregrinorum auf dem Mons Caelius wurden Untersuchungsgefangene untergebracht. Mommsen deutet nun den *στρατοπεδάρχης* an u. St. auf den princeps (castrorum) peregrinorum. Ramsay p. 347 f. stimmt ihm zu. Aber ganz fest steht diese Deutung doch nicht, da die Institution der castra peregrinorum erst vom 3. Jahrh. an anderweitig bezeugt ist und also erst der späteren Kaiserzeit anzugehören scheint. Vgl. Blaß StKr 1896 S. 468, Belser S. 145 ff. Und zweifelhaft ist vor allem, ob der diesen Begriff *στρατοπεδάρχης* einschließende Satz des *β*-Textes und der Rec. als ursprünglicher Bestandteil des Textes der AG. gelten darf. Es ist wenig wahrscheinlich, daß man diesen Satz aus Versehen oder Absicht später weggelassen hätte, aber sehr begreiflich, daß man ihn einfügte, um das bestimmt ausgedrückt zu haben, was natürlich bei der Ankunft in Rom zuerst geschehen sein mußte: daß der Centurio Julius die von ihm begleiteten Gefangenen offiziell ablieferte.

ist nicht so unternommen worden, daß dem Volke Israel im Widerspruche zu den Verheißungen des AT.s das messian. Heil überhaupt vorenthalten wurde. Vielmehr ist diesem Volke in erster Linie und immer von neuem das messian. Heil durch die apostol. Verkündigung dargeboten worden. Aber es hat in schuldvoller Widerspenstigkeit den Glauben versagt. Gewiß hat der Vf. mit vollem Bedachte unsere Erzählung zum bedeutungsvollen Abschlusse seiner Missionsgeschichte gestaltet[1].

**V. 17.** P. „berief die, welche die Spitzen der Juden waren, zusammen". Zu *πρώτους* vgl. 13 50. 25 2. 28 7. Lk 19 47. Gemeint sind hier Presbyter, Archonten, Synagogenvorsteher, Patrone der in getrennten Einzelgemeinden existierenden Judenschaft Roms. Vgl. Schür. III 3 S. 44 ff.; d. Gemeindeverfassung d. Juden in Rom, 1879. P. sagt ihnen: „obgleich ich nichts Feindseliges gegen das Volk (Israel) oder die väterlichen Sitten getan hatte, wurde ich als Gefangener von Jerusalem aus in die Hände der Römer geliefert". Weil die Juden ihn unter dem Vorwurfe der Feindschaft gegen das jüd. Volk und Gesetz in Gefangenschaft gebracht hatten (21 28; vgl. 25 8. 10), betont P. gleich anfangs nachdrücklich seine Unschuld in dieser Beziehung. Nach dem, was er dann über seine Auslieferung an die Römer sagt, scheint es, abweichend von der Darstellung 21 27 ff., als wäre er von den Juden selbst verhaftet worden und durch sie von Jer. aus nach Cäsarea in die Hände der Römer gebracht (vgl. 21 11). Auch in V. 18 f. wird der der Appellation des P. vorangehende Sachverhalt etwas anders dargestellt als in 25 7 ff. (Overb.). Der Grund dieser unpräzisen Darstellung liegt darin, daß es dem P., bezw. dem Vf. der AG., hier nur auf den Hauptpunkt ankommt: nicht die Römer, sondern die Juden in Palästina seien seine (des P.) eigentlichen Gegner, die Urheber seiner Haft und seines Transports nach Rom. Um diesen Hauptpunkt deutlich zu machen, werden in der kurz zusammenfassenden Darstellung an u. St. die

1. Daß der Erzählung ein geschichtlicher Kern zugrunde liegt, ist wohl möglich. Es ist nicht unglaubhaft, daß P. bald nach seiner Hinkunft nach Rom Beziehungen zu den dortigen Juden anzuknüpfen gesucht hat, um sie womöglich von seiner Unschuld zu überzeugen und dadurch einer ungünstigen Einwirkung von ihrer Seite auf seinen Prozeß vorzubeugen (vgl. Weizs. JdTh 1876 S. 277). Aber die Erzählung, wie sie uns vorliegt, in der die 1. Pers. Plur. nicht mehr, wie im Vorangehenden, auftritt, enthält deutliche Anzeichen der freien Detailzeichnung des Vf.s der AG. (s. zu V. 22) und ist in ihren Hauptgedanken nächstverwandt den Stücken 13 46 f. u. 18 6, in denen wir früher redaktionelle Zutaten des Vf.s der AG. zu seinem Quellenberichte erkannten. So stimmen die neueren Kritiker mit Recht in dem Urteile überein, daß dieser Abschnitt V. 17–28 nicht aus derselben Quelle geflossen ist, wie der vorangehende Reisebericht 27 1–28 16. Auch B. Wß, der den Schreiber des Wirberichts für identisch hält mit dem Vf. der AG., erklärt es für sehr zweifelhaft, ob der Erzähler nach der Ankunft in Rom länger bei P. blieb, d. h. ob unser Bericht von ihm nach eigener Erinnerung aufgezeichnet ist. Sp. S. 266 f. 278 f. führt diesen Bericht auf die Quelle B zurück, hält aber V. 24–28 für Zutat des Red. zur Quelle. Für diese Scheidung findet er die Anzeichen darin, daß in V. 23 das *πείθειν* des P. auf die Anwesenden im allgemeinen, in V. 24 aber nur auf einen Teil derselben bezogen sei (s. zu V. 23) und daß die völlige Absage des P. an die Juden V. 25 ff. in keinem rechten Verhältnis zu der im Vorangehenden nicht als durchaus unfreundlich bezeichneten Stellung der Juden zu P. stehe. Harnack I S. 46 f. weist die sprachliche und stilistische Verwandtschaft dieses Abschnittes mit den Wirstücken auf und verteidigt I S. 92 ff. die geschichtliche Glaubwürdigkeit seines wesentlichen Inhalts, doch mit ausdrücklicher Ausnahme des „mißglückten Satzes" V. 22 b. Schroff urteilt Schwartz NGW 1907 S. 298 über die „ungereimten" Mitteilungen des Abschnittes. Doch will er die Episode nicht in Bausch und Bogen verwerfen; der Red. habe an einer ihm unbequemen Überlieferung herumkorrigiert.

Juden als die direkten Urheber seiner Haft hingestellt, während sie nach dem früheren genaueren Berichte nur die indirekten Urheber derselben waren, und wird die prinzipielle Bereitwilligkeit der röm. Behörde, den P. freizulassen, als eine schon vor der Appellation des P. vorhandene und nur wegen des Widerspruches der Juden nicht ausgeführte hingestellt, während sie nach dem früheren Detailberichte erst nach vollzogener Appellation zum Ausdrucke kam (25 18. 25. 26 32). Vgl. die analogen Fälle einer zum Zwecke kurzer Veranschaulichung der Hauptsache im einzelnen unpräzisen Darstellung: 2 23. 13 29. 21 11. 23 27. **V. 19**[1]. Er hat an den Kaiser appelliert, „nicht als hätte ich gegen mein Volk etwas anzuklagen". Er will sich vor dem Kaiser nur verteidigen, nicht Widerklage erheben. Die paläst. Juden haben durch ihre Feindseligkeit ihn zur Appellation getrieben; nicht aber hat er aus Feindseligkeit gegen die Juden appelliert, um auf diese Weise sie verklagen zu können. **V. 20.** „Aus diesem Grunde also habe ich gebeten, euch sehen und ansprechen zu dürfen." *ὑμᾶς* ist als Obj. mit *ἰδεῖν* zu verbinden und nach ihm ist ein *ὑμῖν* zu *προσλαλῆσαι* zu ergänzen (B. Wß, Blaß). Nach Zurückweisung verkehrter Vorstellungen über den Grund seiner Haft bezeichnet P. nun ihren wahren Grund: „wegen der Hoffnung Israels (vgl. 26 6f.) bin ich mit dieser Kette umlegt (vgl. Hbr 5 2)". Damit macht er den Übergang zu der weiteren Diskussion über seinen Messiasglauben. Die jonische Form *εἵνεκεν* statt *ἕνεκεν* ist an u. St. durch ℵ*A bezeugt (vgl. Lk 4 18. 18 29. II Kor 3 10).

**V. 21.** Die Juden behaupten, keinerlei schriftliche oder mündliche Mitteilungen über P. von Judäa her bekommen zu haben. Dies ist insofern glaubwürdig, als vor der Appellation des P. die paläst. Juden keinen Anlaß hatten, der Judenschaft Roms über P. zu berichten, und als es nach der Appellation schwerlich möglich gewesen war, noch vor dem Eintreffen des P. in Rom Nachrichten dorthin zu befördern (Mey.). **V. 22.** „Wir erachten aber als recht (vgl. 15 38), von dir zu hören, was du denkst", nämlich was du mit bezug auf „die Hoffnung Israels" (V. 20) denkst, was deine Anschauung als Vertreter der Christenpartei ist. Dieser besondere Sinn des *φρονεῖς* erhellt aus dem folgenden Begründungssatze. Unrichtig findet Nösg. ausgedrückt, daß die Redenden auch von einer Besonderheit des Christentums des P. wissen. Die Meinung des P. kommt hier nur als die allgemeine christl. Meinung in betracht. „Denn in betreff dieser Partei ist uns freilich bekannt, daß sie überall Widerspruch findet." Über *αἵρεσις* s. zu 5 17. 24 5. *ταύτης* hat seine Beziehung im Vorangehenden nur indirekt, sofern die Worte des P. V. 20 ergeben, daß er zur Christenpartei gehört. Bei dem *μὲν* ist der Gegensatz gedacht: bekannt ist uns zwar, daß dieser Christenpartei überall widersprochen wird, aber etwas Genaueres über sie wissen wir noch nicht und möchten wir nun durch dich erfahren.

---

1. Bei 137 syr.$^{p.}$ c*. steht hinter *Ἰουδαίων* der Zusatz: *καὶ ἐπικραζόντων· αἶρε τὸν ἐχθρὸν ἡμῶν* (vgl. 21 36. 22 22. 25 24), und hinter *κατηγορεῖν*: *ἀλλ' ἵνα λυτρώσωμαι τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου.* Den letzteren Zusatz haben auch gig. par. prov. Danach Blaß im *β*-Text.

Die Art, wie hier die röm. Juden vom Christentum wie von etwas Fremdem reden, womit sie selbst bisher noch nicht in unmittelbare Berührung gekommen sind, wozu sie selbst auch noch nicht feindselige Stellung genommen haben, sondern wovon sie nur wissen, daß es überall, wo es aufgetreten ist, Opposition findet, ist sehr befremdlich. In Rom selbst gab es schon seit langem eine ansehnliche Christengemeinde (vgl. Röm 1 8. 13. 15 22). War dieselbe bis dahin in keine Berührung mit der Judenschaft Roms gekommen? Wahrscheinlich waren doch schon die Judentumulte in Rom, um deren willen Claudius ums J. 50 sein Judenvertreibungsedikt gab, durch das Eindringen des Christentums veranlaßt (s. zu 18 2). Auch die ganze Art der Ausführungen des P. im Römerbriefe zeugt, nicht dafür zwar, daß die röm. Gemeinde ihrer Majorität nach judenchristlich war, wohl aber dafür, daß das Verhältnis des messian. Heiles zum jüd. Gesetze und Volke ein die Gemeinde tief bewegendes theoretisches und praktisches Problem war. Diese Umstände sprechen dafür, daß wenigstens ein Teil der röm. Christengemeinde in Beziehungen zum Judentum stand oder gestanden hatte. Aber auch wenn die röm. Christengemeinde ganz heidenchristlich gewesen sein und keinerlei Propaganda unter der Judenschaft und den zur Synagoge haltenden heidnischen Proselyten gemacht haben sollte, so wäre sie dennoch für die Juden Roms ein Ärgernis gewesen, weil sie die jüd. heiligen Schriften sich zueignete und die Verwirklichung der den Juden gegebenen messian. Verheißungen für sich in Anspruch nahm. Das langjährige Bestehen einer großen Christengemeinde in Rom ohne Konflikte mit der dortigen Judenschaft ist nicht denkbar. Ebenso wenig ist denkbar, daß solche Konflikte als weit zurückliegende Ereignisse von den jetzt mit P. verhandelnden Häuptern der Judenschaft vergessen gewesen sein sollten (B. Wß). Mey. und andere Ausleger meinen, daß die Juden aus vorsichtiger Zurückhaltung sich so geäußert hätten, als wären sie über das Christentum noch nicht genauer orientiert. Aber es ist nicht abzusehen, was die Juden dem gefangenen P. gegenüber zu so weitgehender Vorsicht und Zurückhaltung veranlaßt hätte. Richtiger ist, mit den Vertretern der Tübinger Kritik anzuerkennen, daß der Vf. der AG. hier in seiner frei detaillierenden Weise den Juden Worte in den Mund gelegt hat, wie sie in der damaligen Situation nicht wohl wirklich von ihnen gesprochen sein können. Der Vf. wollte durch diese Worte das Verhältnis, in das sich die Judenschaft Roms anfänglich zu P. stellte, als ein nicht von vornherein feindliches, sondern zunächst unbefangen entgegenkommendes charakterisieren und die Rede des P. V. 23 als eine solche hinstellen, welche die Opposition der Juden gegen seine Verkündigung noch nicht zur Voraussetzung, sondern erst zur Folge hatte.

**V. 23.** Die Juden kamen *πλείονες*, d. i. „in größerer Anzahl" als das erste Mal, in die „Herberge". Daß diese als Wohnung bei einem Gastfreunde von der späteren Mietswohnung (V. 30) verschieden gewesen sei, wird mit Unrecht von Mey. angenommen. Der Wechsel des Ausdrucks ist dadurch bedingt, daß hier die Wohnung bloß als Quartier im fremden Hause, in V. 30 aber als relativ freies Quartier bezeichnet werden soll (Overb.). P. „gab ihnen eine Auseinandersetzung (entsprechend dem Wunsche V. 22 nach genauerer Aufklärung; *ἐξετίθετο* ohne Obj. wie 11 4), indem er das Reich Gottes bezeugte und sie von dem Gesetz des Moses und den Propheten aus für die Sache Jesu zu gewinnen suchte". Vgl. 17 2f. 18 5. 19 8. *πείθων* ist hier nicht vom Überzeugungserfolge, sondern von dem auf Überzeugung abzielenden eindringlichen Zureden gesagt, wie 13 43. 19 8. **V. 24.** „Und die Einen ließen sich überzeugen durch das Gesagte; die Anderen aber waren ungläubig." Bei den Ersteren erreichte das *πείθειν* V. 23 den gewünschten Erfolg. Vgl. das *ἐπείσθησαν* 17 4. B. Wß meint trotz der offenbaren Bezugnahme dieses *ἐπείθοντο* auf das *πείθων* V. 23 wegen des dabeistehenden Dat. den Sinn annehmen zu müssen: sie gehorchten der in dem Gesagten

liegenden Aufforderung zum Glauben. *ἀπιστεῖν* hier = *ἀπειθεῖν* 19 9. Die Imperfekte hier und in V. 25 sind schildernd.

**V. 25.** „Uneinig unter einander gingen sie fort (*ἀπελύοντο* eigentlich: „entließen sie sich"; vgl. Ex 33 11), nachdem P. einen einzigen Ausspruch getan." Die präteritale Bedeutung des Part. Aor. *εἰπόντος* ist festzuhalten. Eine begründende Beziehung dieser Aussage des P. auf das Weggehen der Juden ist darin aber nicht ausgedrückt. Ihr Weggehen ist dadurch bedingt, daß sie sich nicht einig zum Glauben an das Evang. entscheiden können. Bevor sie aber aus diesem Grunde abgezogen sind, läßt P. sie noch seine Beurteilung ihres Unglaubens vernehmen. Trotzdem einige der Versammelten sich durch die Worte des P. hatten überzeugen lassen, ergeht das Urteil des P. doch an die anwesenden Juden im allgemeinen, weil diese hier als Repräsentanten der zusammengehörigen Judenschaft Roms in betracht kommen. Die Tatsache, daß diese Anwesenden sich nicht einhellig oder mit großer Majorität zur gläubigen Aufnahme der messian. Predigt des P. entschlossen, bedeutete, daß die Judenschaft Roms im ganzen sich gegen das christl. Evang. entschied. Darin erfüllte sich ein inspiriertes Schriftwort (vgl. 1 16), das „treffend" (*καλῶς* wie Mk 7 6) an die Vorfahren der Anwesenden gerichtet war. Das durch ℵAB bezeugte: *πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν* ist entschieden passender als das im Text. rec. überlieferte: *πρὸς τ. πατ. ἡμῶν*. Denn gemeint sind die ungläubigen Väter der jetzt ungläubigen Juden. Vgl. 7 51 f. Lk 11 47 f. **V. 26 f.** Jes 6 9 f. nach LXX. Vgl. die Verwertung derselben St. Mk 4 12. Mt 13 13–15. Joh 12 40. Über die Accentuation des Imper. *εἰπόν* vgl. Win.-Schmied. § 6, 7 d; Blaß (vgl. Gr. § 21, 1) accentuiert attisch: *εἶπον*. **V. 28.** Durch das *οὖν* wird die jetzt von P. proklamierte Zuwendung des Gottesheiles an die Heiden als eine Konsequenz der Ablehnung des Evang.s seitens der Juden hingestellt. Vgl. 13 46. 18 6 und z. zu 13 14. „Dieses" Gottesheil ist das in in dem Jesaja-Spruche gemeinte, von den Juden verkannte. In den Schlußworten: *αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται* muß der Glaubenserfolg der Predigt an die Heiden mitbezeichnet sein; also: „die werden auch Gehör schenken". **V. 29** [1].

**V. 30 f.** Zweijähriges Leben und Wirken des P. in Rom [2]. „Er blieb [3] aber volle 2 Jahre in einer eigenen Mietswohnung." In dem Aor.

1. Bei ℵABE 13. 40. 61. 68 viel. Verss. fehlt der ganze V. 29, den die übrigen Handschr., auch syr. p. c*. vulg. clem. gig. par., in folgender Gestalt geben: *καὶ ταῦτα αὐτοῦ εἰπόντος ἀπῆλθον οἱ Ἰουδαῖοι, πολλὴν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς συζήτησιν.* Blaß hat den V., der eine umschreibende Wiedergabe von V. 25 a ist, in den *β*-Text aufgenommen; ebenso Hilgf.

2. Der Grundbestand dieses Schlusses der AG. wird auch den Schluß der Quelle gebildet haben, der unmittelbar auf V. 16 folgte (vgl. Sp. S. 318 f., der V. 30 f. der Quelle A zuschreibt, aber freilich meint, dieselbe sei hiermit noch nicht beendet gewesen; Jgst S. 190; Clemen, Paul. I 3. 328 f.; Hilgf. ZwTh 1896 S. 550; Acta p. 301). Daß die Quelle hier abbrach und weder etwas Genaueres über die zweijährige milde Haft in Rom, noch irgend etwas über das, was nach diesen 2 Jahren erfolgte, mitteilte, war wahrscheinlich dadurch bedingt, daß sie nicht am Ende, sondern am Anfange dieser 2 Jahre geschrieben war. Die Zeitangabe *διετίαν ὅλην* wäre dann ein Zusatz des Vf.s der AG. Vielleicht ist auch V. 31 ganz oder im wesentlichen von diesem Vf. gestaltet.

3. *Ἐνέμεινεν* ist durch ℵ*B 13. 61 bezeugt (T., W.-H., B. Wß). Blaß liest im *α*-Texte mit d. Rec.: *ἔμεινεν*. In den *β*-Text hat er nach par. das Part. aufgenommen: *ὁ δὲ Παῦλος διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι μένων ἀπεδέχετο κτέ.*

[ἐν]έμεινεν findet Blaß (Gr. § 57, 8) angedeutet, daß nach den 2 Jahren dieſer Zuſtand aufhörte. Über διετία ſ. zu 24 27. Daß P. in der eigenen Mietswohnung einen bewachenden Soldaten bei ſich hatte, iſt in V. 16 geſagt. Ob er das Mietsgeld durch Liebesunterſtützung der Brüder (vgl. Phl 4 10ff.) gewann (Mey.), oder durch eigene Arbeit erwarb, muß dahingeſtellt bleiben. Durch die Mitteilung, daß er „alle zu ihm Kommenden empfing", ſoll nicht die univerſaliſtiſche Art der Wirkſamkeit des P. hervorgehoben werden (Mey.: Chriſten, Juden, Heiden; vgl. Overb., Zöckl.), ſondern nur das Ungehindertſein des Zutritts zu P., daß niemandem derſelbe verwehrt wurde (K. Schmidt I S. 208, Bethge). Vgl. 24 23. Daß P. Juden nicht ausſchloß, wenn ſie zum Hören des Evang.s zu ihm kamen, iſt ſelbſtverſtändlich [1]. **V. 31 [2].** P. „predigte das Reich Gottes und lehrte die Sache Jeſu mit voller Offenheit ungehindert". Alſo ſeine Hinkunft, wenngleich in Gefangenſchaft, nach Rom führte wirklich zu dem ihm 23 11 verheißenen Ziele. Damit war zugleich eine herrliche Erfüllung der Verheißung des Auferſtandenen mit bezug auf die Ausbreitung des Zeugniſſes von ihm „bis ans Ende der Erde" (1 8) gegeben. Mit dieſer bedeutſamen Tatſache beſchließt der Vf. ſeinen Geſchichtsbericht. Die Wirkſamkeit des P. in Rom bedeutete einen letzten glücklichen Fortſchritt der chriſtl. Miſſion vor der großen Kataſtrophe, die im Sommer des J. 64 über die Chriſtengemeinde hereinbrach. Darüber, daß der Schluß der διετία V. 30 wahrſcheinlich im J. 64 oder ein Jahr früher lag, daß alſo der Bericht der AG. bis nahe vor die neroniſche Chriſtenverfolgung führt, ſ. oben S. 64. Über den wahrſcheinlichen Grund, aus dem der Vf. dieſe Verfolgung und ebendamit auch den Ausgang des P. nicht mit in ſeinen Geſchichtsbericht hineingezogen hat, ſ. oben S. 38f. (vgl. auch S. 8 u. 12).

---

1. Die Deutung des πάντας auf Juden und Hellenen iſt bei 137. syr.$^{p}$ c*. gig. par. hinter πρὸς αὐτόν ausdrücklich zugefügt in den W.: Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας (ſo Hilgf.). Bei gig. par. iſt dieſer Zuſatz eingeleitet durch die W.: et disputabat cum. Danach Blaß im β-Text hinter πρὸς αὐτόν: καὶ διελέγετο πρὸς Ἰουδ. τε κ. Ἕλλ.

2. Den β-Text von V. 31 rekonſtruiert Blaß nach syr.$^{p}$ demidov. tolet. par. wernig. prov. folgendermaßen: κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, διισχυριζόμενος καὶ λέγων ἀκωλύτως, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, δι' οὗ μέλλει πᾶς ὁ κόσμος κρίνεσθαι. Etwas anders Hilgf.

# Abkürzungen

## der in Meyers Kommentar zitierten biblischen Bücher, Zeitschriften usw.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| AG | = Apostelgeschichte | Jer | = Jeremias | Num | = Numeri |
| Am | = Amos | Jes | = Jesaias | Ob | = Obadja |
| Apk | = Apokalypse | Jo | = Joel | Pt | = Petrusbriefe |
| Bar | = Baruch | Job | = Hiob | Phl | = Philipperbrief |
| Chr | = Chronik | Joh | = Johannes (Ev. u. Briefe) | Phm | = Philemonbrief |
| Cnt | = Canticum | | | Prv | = Proverbien |
| Dan | = Daniel | Jon | = Jonas | Ps | = Psalmen |
| Dtn | = Deuteronomium | Jos | = Josua | Reg | = Reges |
| Eph | = Epheserbrief | Jud | = Judasbrief | Röm | = Römerbrief |
| Esr | = Esra | Koh | = Koheleth | Rt | = Ruth |
| Est | = Esther | Kol | = Kolosserbrief | Sam | = Samuel |
| Ex | = Exodus | Kor | = Korintherbriefe | Sap | = Sapientia |
| Gal | = Galaterbrief | Lk | = Lukas | JSir | = Jesus Siracida |
| Gen | = Genesis | Lev | = Leviticus | Th | = Thessalonicherbriefe |
| Hab | = Habakuk | Mak | = Makkabäer | Thr | = Threni |
| Hag | = Haggai | Mal | = Maleachi | Tim | = Timotheusbriefe |
| Hbr | = Hebräerbrief | Mch | = Micha | Tit | = Titusbriefe |
| Hos | = Hosea | Mk | = Markus | Tob | = Tobias |
| Jak | = Jakobusbrief | Mt | = Matthäus | Zch | = Zacharias |
| Jdc | = Judicum liber | Na | = Nahum | Zph | = Zephanias |
| Jdt | = Judith | Neh | = Nehemia | | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| BG | = Beweis des Glaubens | StKr | = Theol. Studien u. Kritiken |
| BiblZ | = Biblische Zeitschrift | ThLBl | = Theol. Litteraturblatt |
| BL | = Schenkels Bibellexikon | ThLz | = Theol. Literaturzeitung |
| ChrW | = Christliche Welt | ThQ | = Theol. Quartalschrift |
| CR | = Contemporary Review | ThR | = Theol. Rundschau |
| DEBl | = Deutsch-Evangelische Blätter | ThT | = Theologisch Tijdschrift |
| Exp | = Expositor | TU | = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur |
| GGA | = Göttingische Gelehrte Anzeigen | | |
| JBL | = Journal of the Society for biblical literature | Win. RW | = Winer, bibl. Realwörterbuch, 2. Aufl. |
| JdTh | = Jahrbücher für deutsche Theologie | ZKG | = Zeitschrift für Kirchengeschichte |
| JprTh | = Jahrbücher für protestantische Theologie | ZlTh | = Zeitschrift für lutherische Theologie u. Kirche |
| LC | = Literarisches Centralblatt | ZNW | = Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums |
| NGW | = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse | ZPK | = Zeitschrift für Protestantismus und Kirche |
| NkZ | = Neue kirchl. Zeitschrift | ZTh | = Tübinger Zeitschrift für Theologie |
| PrM | = Protestantische Monatshefte | ZThK | = Zeitschrift für Theologie und Kirche |
| PrRR | = Presbyterian and Reformed Review | ZWL | = Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben |
| R. E. | = Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche | ZwTh | = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie |
| RGG | = Religion in Geschichte und Gegenwart | | |
| SchwThZ | = Schweizerische Theol. Zeitschrift | | |

Von Professor D **Hans Hinrich Wendt** sind ferner in unserem Verlage erschienen

**Die Schichten im vierten Evangelium.** 1911. IV u. 158 S. gr. 8°. 4,40 *M*.

Durch die neuen Arbeiten Wellhausens, Spittas und Schwartz' ist die Einheitlichkeit des Johannes-Textes wieder in Frage gestellt worden, und damit gewinnen auch die Studien H. Wendt's, der schon 1900 in seinem Buche „Das Johannes-Evangelium" in die gleiche Richtung gewiesen hat, erneutes Interesse. In obiger Schrift, die sein älteres in unserm Verlage erschienenes Buch nicht antiquiert, sondern ergänzt, setzt sich der Verfasser mit den genannten und anderen Autoren auseinander und zeigt, wieweit er mit ihnen zusammengeht, und weshalb er doch in wichtigen Beziehungen von ihnen abweichen muß.

Eine Übersetzung des Evangeliums, in der die verschiedenen Schichten durch besondere Schriftarten kenntlich gemacht sind, erhöht den Wert des Buches.

**System der christlichen Lehre.** 1907. (XVI, 676 S.) gr. 8. 15 *M*; in Hldr.-Bd. 17 *M*.

„Es ist nicht schwer, neben dem Prinzipiellen auf den reichen speziellen Inhalt dieses Werkes hinzuweisen. Man hat daran sozusagen eine kleine theologische Enzyklopädie; es kommt ja aus dem weiten Umkreis so vieles zur Sprache, und die Angaben sorgfältig ausgewählter Literatur bei den einzelnen Abschnitten dürften mehr Wert haben als mancher Verlegerkatalog. . . . . An den wenigen mitgeteilten Stichproben fällt dem Leser gewiß die ungemein klare, präzise Sprache auf . . . . . Immer weiß man klar, wovon die Rede ist."

(**Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz** XXIV, 52.)

„Die Darstellung zeichnet sich vor allem aus durch große Einfachheit und Nüchternheit, aber verbunden mit ebenso großer Wärme und Klarheit: sie vollzieht die Auseinandersetzung mit dem Welterkenner nicht selbst, sondern gibt nur dasjenige, was mit ihm auseinandergesetzt werden muß." (**Theol. Jahresber.** 1909.)

**Die Lehre Jesu.** 2. verb. Aufl. 1901. (X, 640 S.) gr. 8°. 12 *M*; Lnbd. 13,20 *M*.

**Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit,** untersucht. 1882. (VI, 230 S.) gr. 8. 4 *M*.

**Über Ad. Harnack's Dogmen-Geschichte.** Vortrag. 1888. (27 S.) gr. 8. —,60 *M*.

**Die Aufgabe d. systemat. Theologie.** 1894. (24 S.) gr. 8. —,60 *M*.

**Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit d. Christentums.** 1897. (40 S.) gr. 8. —,80 *M*.

**Das Johannesevangelium.** Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes. 1900. (VI, 239 S.) gr. 8. 6 *M*.

# Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter

mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. Von Lic. **Hans Böhlig**, Gymnasialoberlehrer in Dresden. 1913. Mit Abbildungen im Text 6 *M*. (Aus: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von Bousset und Gunkel. Neue Folge, 2. Heft.)

**Inhalt:** Einleitung. I. Die Religion von Tarsos. A. Die heidnische Volksreligion. B. Die Mystik. C. Das Weltbild. D. Der Mithra-Kult. II. Die Philosophie von Tarsos. III. Das Judentum von Tarsos. Schlußwort. Sach-, Wort- und Stellenregister.

**Aus dem Vorwort:** Will man den Apostel wirklich verstehn, so müssen die Einflüsse, die auf ihn gewirkt haben, soweit es möglich ist, aufgezeigt werden. Diese Arbeit ist im einzelnen vielfach in Angriff genommen, aber noch nicht systematisch geleistet worden. Die Stellung unseres Themas brachte es mit sich, daß auch in dieser Arbeit nur einzelne Hauptpunkte im Anschluß an die Gesamtdarstellung herausgegriffen worden sind.

---

## Kritisch-exegetischer

# Kommentar über das Neue Testament,

begründet von **H. A. W. Meyer.**

Bei gleichzeitigem Bezuge der 16 Bände werden diese zu einem Vorzugspreise geliefert, der aber demnächst wesentlich erhöht werden wird:

**Vorzugspreis 75 M.** (statt M. 107,30), **solid gebunden 97½ M.** (statt M. 130,10).

**Die meisten Buchhandlungen liefern zu diesem Preise auch gegen Teilzahlungen. — Besitzern einzelner Bände wird die Ergänzung nach bes. Übereinkunft ebenfalls zu einem ermäss. Preise geliefert.**

Die durchgeführte **Umgestaltung** des Werkes hat dem Verlangen nach **grösserer Übersichtlichkeit und Lesbarkeit** des Textes und straffem einheitlichem Gang der Erörterung Rechnung getragen.

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| I. 1. | Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss . . | 1910. | 10. Aufl. | Mk. | 7 | 50 | gebunden | 9 — |
| — 2. | Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss | 01. | 9. Aufl. | „ | 8 | — | gebunden | 9 50 |
| II. | Ev. Johannis, v. B. Weiss . . . | 1902. | 9. Aufl. | „ | 8 | — | gebunden | 9 50 |
| III. | Apostelgesch., v. H. H. Wendt . | 1913. | 9. Aufl. | „ | 8 | — | gebunden ca. | 9 40 |
| IV. | Römerbrief, v. B. Weiss . . . | 99. | 9. Aufl. | „ | 8 | — | gebunden | 9 50 |
| V. | 1. Korintherbrief, v. J. Weiß . . | 10. | 9. Aufl. | „ | 9 | — | gebunden | 10 60 |
| VI. | 2. Korintherbrief, v. G. Heinrici . | 1900. | 8. Aufl. | „ | 6 | 20 | gebunden | 7 70 |
| VII. | Galaterbrief, v. F. Sieffert . . | 99. | 9. Aufl. | „ | 5 | — | gebunden | 6 50 |
| VIII/IX. | Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt | 1902. | 7. u. 8. Aufl. | „ | 9 | — | gebunden | 10 50 |
| | Daraus einzeln: Einleitung 1.60; Kolosser u. Philemon 3.—; Epheser 3.60; Philipper 2.80 | | | | | | | |
| X. | Thessalonicherbr., v. E. v. Dobschütz | 09. | 7. Aufl. | Mk. | 6 | 40 | gebunden | 8 — |
| XI. | Timotheus u. Titus, v. B. Weiss . | 1902. | 7. Aufl. | „ | 5 | 80 | gebunden | 7 30 |
| XII. | Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf | 12. | 7. Aufl. | „ | 6 | 40 | gebunden | 8 — |
| XIII. | Hebräerbrief, v. B. Weiss . . . | 97. | 6. Aufl. | „ | 5 | 40 | gebunden | 6 90 |
| XIV. | Johannesbriefe, v. B. Weiss . . | 1900. | 6. Aufl. | „ | 3 | 20 | zusammen gebunden | 8 10 |
| XV. | Jacobusbrief, v. W. Beyschlag . . | 98. | 6. Aufl. | „ | 3 | 40 | | |
| XVI. | Offenbar. Johann., v. W. Bousset . | 1906. | 6. Aufl. | „ | 8 | — | gebunden | 9 60 |

**Für die ganze Laufbahn** des Theologen **wertvollstes Werk** bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

BS
2625
W46
1913
c.1
ROBA